

TESIS DOCTORAL

***AFINIDAD ESTRUCTURAL DE LAS
EXPERIENCIAS ESTÉTICA, ÉTICA, METAFÍSICA
Y RELIGIOSA.***

Autor: Juan José Muñoz García

Director: D. Alfonso López Quintás

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III (HERMENÉUTICA Y
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

MADRID, 1999

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
-------------------	---

PARTE I

QUÉ ES EXPERIENCIA

CAPÍTULO 1.-Breve historia del concepto de experiencia...	18
--	-----------

1) Análisis etimológico del término experiencia.....	18
2) La experiencia en la filosofía antigua y medieval.....	20
3) El inicio de la ciencia en la modernidad y el nuevo concepto de experiencia	24
4) La ampliación de la experiencia en la filosofía del siglo XX	33

CAPÍTULO 2.- La ampliación del concepto de experiencia...	42
--	-----------

1) La ampliación de la experiencia implica un regreso al mundo vital	46
2) La aprehensión primordial de realidad en Zubiri.....	49
a) Diversidad de modos de presencia de lo real.....	51
b) Aprehensión de realidad, imaginación y verdad.....	53
c) Modos ulteriores de intelección	57

CAPÍTULO 3.- Nuevo concepto de realidad. Superación del objetivismo.....	61
---	-----------

1) Sustancia y sustantividad: superación del cosismo.....	64
2) Campo o ámbito de realidad	69

CAPÍTULO 4.- <i>Pensamiento circular</i>	75
1) Logos dinámico y creador: la intelección ambital.....	77
a) Realidad, irrealdad y superobjetividad	80
2) El dinamismo circular del logos como acceso al concepto de juego	83
a) La intuición intelectual inmediata indirecta.....	87
a.1 Intuición y evidencia.	95
a.2 Intuición y noergia	98
a.3 Intuición y conocimiento de la persona.....	99
b) La presencia pide equilibrio entre inmediatez y distancia	105
b.1 Categorías de inmediatez, distancia y presencia: El triángulo hermenéutico.....	108
b.2 Verdad en encuentro: Compromiso existencial, horizonte hermenéutico y lenguaje	117
3) Concepto de juego creador	126
a) El juego tiene el fin en sí mismo y ostenta un caracter estructural	134
b) Significado y sentido	139
c) Caracter lujoso y extraordinario del juego.....	142

PARTE II

DIVERSAS FORMAS DE EXPERIENCIA

CAPÍTULO 1.- <i>Experiencia estética.</i>	148
1) El término "belleza".....	151
a) Breve historia de la estética filosófica...	157
a.1 Estética Antigua.....	157
a.2 Estética Medieval.....	165
a.3 Estética Moderna.....	167
a.4 Estética Contemporánea.....	181

2) Una primera descripción de la experiencia estética.....	190
3) Pensamiento circular y experiencia estética.....	207
4) Experiencia estética y ámbitos de realidad.....	212
a) Lenguaje y ámbitos de realidad.....	219
5) El fundamento metafísico de la belleza en la hermenéutica de López Quintás.....	228
a) Verdad, bondad y belleza en la filosofía de Zubiri.....	231
6) Distancia de perspectiva y contemplación estética.....	244
7) Contemplación estética y juego creador.....	250
CAPÍTULO 2.- Experiencia ética.	259
1) El término "ética".....	262
2) Ajustamiento a un entorno significativo y creatividad.....	263
a) Voluntad tendente y sentimiento afectante en Zubiri.....	265
a.1 Aprehensión de realidad y libertad...	265
a.2 Libertad y espontaneidad.....	272
b) Creatividad ética y plenitud personal.....	277
3) La experiencia ética como experiencia reversible.....	286
a) La experiencia amorosa en la hermenéutica de López Quintás.....	292
a.1 Vértigo y éxtasis en la experiencia amorosa.....	295
a.2 Amor y creatividad.....	300
a.3 La expresión del amor en un lenguaje ambital.....	302
4) Experiencia ética y trascendencia.....	305
a) Absoluto moral y trascendencia.....	305
b) Experiencia amorosa y trascendencia.....	308

CAPÍTULO 3.- *Experiencia metafísica*.....313

- 1) Apertura a la realidad y creatividad.....314
- 2) Ampliación de la experiencia y Metafísica.....321
 - a) Sentir intelectual y realidad.....322
 - a.1 Diversidad y unidad de los sentires.....325
 - b) Razón sentiente y realidad.....328
 - b.1 Nietzsche y Zubiri.....328
 - c) Campo y mundo.....330
 - d) Experiencia y verificación.....334
 - d.1 Verificación y falsación.....336
- 3) Misterio y problema: Heidegger, Marcel y Zubiri.....338
- 4) La experiencia metafísica como experiencia reversible.....346
 - a) Comprensión y experiencia reversible.....350

CAPÍTULO 4.- *Experiencia religiosa*.354

- 1) Objetivismo y experiencia religiosa.....356
 - a) Inobjetivismo y experiencia religiosa.....360
 - b) Lo sagrado y el poder de lo real.....366
- 2) La experiencia religiosa como búsqueda del fundamento de lo real.....370
 - a) La experiencia religiosa en Zubiri.....372
 - a.1 La vía de la religación.....376
- 3) La fe religiosa como experiencia personal.....390
 - a) La experiencia religiosa como verdad en encuentro.....390
 - b) El encuentro interhumano y sus frutos.....392
 - b.1 El encuentro en la filosofía personalista.....394
 - b.2 Encuentro interpersonal y misterio...403
 - b.3 Encuentro, creatividad y juego.....406
 - b.4 Frutos del encuentro.....408
 - c) La fe como entrega personal.....411
 - c.1 Fe y razón sentiente.....414

c.2 La fe como experiencia reversible....	418
c.3 Experiencias religiosas fallidas.....	422
4) El hombre como experiencia de Dios.....	429

PARTE III

AFINIDAD ESTRUCTURAL ENTRE LAS DIVERSAS EXPERIENCIAS

1) Afinidad entre la experiencia estética y la experiencia ética.....	436
a) Breve historia de las relaciones estética-ética.....	440
2) Afinidad entre la experiencia estética y la experiencia metafísica.....	449
3) Afinidad entre la experiencia estética y la experiencia religiosa.....	455
a) Diferencia entre la experiencia estética y la religiosa.....	463
4) Afinidad entre la experiencia ética y la experiencia religiosa.....	470
5) Afinidad entre las diversas experiencias.....	476

Conclusiones.....	486
--------------------------	------------

<i>Bibliografía.....</i>	513
---------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

Objetivos.

La finalidad de este trabajo consiste en mostrar que la dislocación que se ha realizado entre los campos de la ética, la estética, la metafísica y la religión proviene de un deficiente análisis de lo que es la experiencia humana y su alcance. Esta deficiencia hermenéutica tiene un origen remoto en el ideal de precisión y exactitud que preside el inicio de la filosofía moderna y que desembocará en lo que, a grandes rasgos, podemos llamar *objetivismo* -en las filosofías de corte más racionalista- o, como reacción opuesta, *inobjetivismo*, en las de índole más existencial-vitalista. A lo largo de esta tesis doctoral se irá precisando tanto el origen como el significado y las deficiencias de estos dos modos de analizar la experiencia humana. También se mostrará cómo la superación de estos dos métodos será también la

superación de la fisura que han provocado entre las diversas modalidades de la experiencia humana que son objeto de estudio en este trabajo.

Analizar la índole de la experiencia humana implica también estudiar la realidad a la que esa experiencia intenta abrirse, pues experiencia y realidad son congéneres en la investigación humana, ya que del concepto de realidad que se tenga pende la misma concepción de lo que se entiende por experiencia, y viceversa. En este aspecto, la filosofía del siglo XX, después de un lapso de varios siglos, se ha propuesto realizar el lema que exhorta a una "vuelta a las cosas mismas". Este ideal programático lanzado al ruedo del quehacer filosófico por la fenomenología de Husserl ha fecundado, con desigual fortuna, el pensamiento de este siglo que está finalizando.

Son muchas las variantes del método fenomenológico - y muchos más los estudios sobre ellas realizados-, por lo que no tenemos la intención de engrosar esa larga lista, sino más bien recoger las aportaciones más consistentes de este método para una cabal comprensión del tema que nos ocupa.

Para obtener una comprensión adecuada de la experiencia humana, debemos también ampliar el concepto de realidad y sacarlo de los angostos márgenes en que ha sido introducido por el *objetivismo* (sobre todo en su versión cientifista), y matizar las afirmaciones del *inobjetivismo* sobre el carácter de lo real. Tampoco la fenomenología, tal como fue siendo formulada por Husserl, cumplió el lema propuesto, por lo que, aunque citeamos a diversos autores que de un modo u otro están influidos por el modo fenomenológico de pensar, el hilo conductor de nuestra investigación seguirá unos derroteros concretos. Los diversos seguidores de Husserl, a pesar de las correcciones que hicieron a su maestro, no siempre consiguieron una vuelta radical a lo real, quedándose no pocas veces sumidos en un estéril y vago *inobjetivismo*. De ahí que en esta tesis, junto con el reconocimiento de sus geniales análisis, juzguemos como insuficientes ciertas afirmaciones de Heidegger, Ortega, Dufrenne, Jaspers, etc.

Junto con las aportaciones de los diversos autores que hemos mencionado antes, hemos adoptado como método conductor de nuestra investigación la filosofía de Xavier Zubiri. Este filósofo español somete a una radical

depuración realista el método fenomenológico de sus maestros Husserl y Heidegger. Zubiri quiere situarse en una radicalidad originaria mayor que la del *sentido* en la conciencia fenomenológica husserliana, y la *comprensión del ser* heideggeriana. Su noción de *aprehensión primordial de realidad* por la intelección sentiente realizará esta superación radicalizadora. Tal modo de enfocar la intelección permitirá un acceso al aspecto *superobjetivo* de lo real.

De todos modos, para realizar esa ampliación de la experiencia y de la realidad que nos permita comprender la afinidad estructural de las diversas experiencias, necesitamos algunos elementos metodológicos que no se encuentran, al menos explícitamente, en la filosofía de Zubiri. Por eso hemos recurrido a las aportaciones de otros autores, aparte de los ya mencionados. Esos elementos (intuición intelectual inmediata indirecta, ámbito de realidad, lo superobjetivo, los triángulos hermenéuticos, la teoría del juego creador, el encuentro como modo de experiencia, el concepto de experiencia reversible, etc.) aunque se encuentran algunos de ellos en varios autores, los hemos tomado de la hermenéutica que

propone Alfonso López Quintás, amigo y discípulo de Zubiri.

Con estos elementos, y es lo que intentaré defender en esta tesis, se puede superar la separación objetivista de las diversas experiencias. El objetivismo neopositivista ha cerrado el paso a la experiencia metafísica, escribiendo un nuevo capítulo de la historia del olvido del ser, y ha reducido la ética a un emotivismo subjetivo. La estética, por influencia kantiana, sin conexión alguna con las otras dos modalidades de experiencia, queda reducida a un esteticismo estéril. Otro tanto ocurre en la experiencia religiosa: el objetivismo aleja a Dios de la vida, convirtiéndole en mero objeto de discusión; este alejamiento da lugar al agnosticismo y al ateísmo. El inobjetivismo reduce la experiencia religiosa a la permanente apertura de la razón a un más allá como clima de existencia humana auténtica, lo que implica la noción de un Dios ocioso o incluso la muerte de Dios.

Todo esto puede ser superado con la categoría de lo real como superobjetivo; con la categoría de encuentro como modo de experiencia gracias al empleo de los triángulos hermenéuticos, que permiten superar tanto el

alejamiento desarraigado como la fusión irracional con lo real; y con la teoría del juego creador que permite superar los aparentes dilemas (interior-exterior, razón-sentimientos, heteronomía-autonomía, belleza-realidad, valores-normas, etc). Explicitando todo esto, mostraremos que la unidad de las experiencias consiste en hacer juego con la realidad (ética, estética), estar instalados en ella (metafísica) y buscar su fundamento absoluto (religión).

Plan de trabajo y método.

Esta tesis no pretende hacer un estudio histórico de los autores o ceñirse con rigor a la 'letra' de sus obras. Se trata más bien de un trabajo meramente temático, que busca más el 'espíritu' de los autores, y propone en algún caso lo que podrían haber dicho para lograr una mejor comprensión genética de las diversas experiencias, sin asimilarlas a modos de realidad ajenos a ellas. Sin superar el objetivismo o cayendo en el mero inobjetivismo,

se oscurece la afinidad estructural entre las diversas experiencias. De este modo, el método que hemos seguido en esta tesis, a la vez que buscaba afinidades en las experiencias, las encontraba en los autores estudiados: la superación del objetivismo y del mero inobjetivismo o la caída en uno de ellos enlazaba o distinguía respectivamente a los diversos autores.

Este es también el criterio que he seguido en la utilización de la bibliografía. No he pretendido hacer estudios exhaustivos de los autores ni agotar la bibliografía sobre los temas, sino tomar de ellos lo que pudiera servir para arrojar luz sobre la génesis y la afinidad estructural de las diversas experiencias. Con este criterio he dividido la bibliografía en campos temáticos incluyendo en el primer apartado (bibliografía general sobre la experiencia) las obras en las que más me he apoyado metódicamente para hacer esta tesis, junto con algunas que me han servido de contraste. En los siguientes apartados aparecen obras de los autores en los que me he apoyado metódicamente pero referidas a cada tipo de experiencia en particular. Junto con ellas aparecen las de otros autores que arrojan alguna luz sobre la afinidad de

las experiencias, aunque en algunos casos me vea forzado a corregir alguna de sus afirmaciones basándome en los principios hermenéuticos adoptados en esta tesis. He reservado un último apartado para las obras meramente consultadas, pero no por ello menos relevantes, pues muchas de ellas me han aportado citas, ejemplos, o pequeñas intuiciones que me han permitido una mejor comprensión de la afinidad de las experiencias. En esta bibliografía general de consulta he incluido también las obras clásicas que me han servido de referencia histórico-filosófica para estudiar las vías que permiten -u obturan- el acceso a la afinidad estructural objeto de esta investigación.

He dividido en tres partes este trabajo:

1) En la primera, expongo el método que será aplicado en las otras dos partes del estudio. Consiste en el análisis de los elementos metodológicos (lo que puede denominarse de un modo vago *pensamiento circular* o *reversible*, que incluye: la intuición intelectual inmediata indirecta, los triángulos hermenéuticos, la

teoría del juego creador, etc.) aportados por los diferentes autores para la comprensión adecuada de las diversas experiencias. Esos elementos, que constituyen la estructura de la experiencia en sus diversos modos, permiten ampliar el concepto de realidad y situarnos en el ámbito de lo superobjetivo.

2) La segunda parte aplica estos elementos al análisis de las experiencias estética, ética, metafísica y religiosa. Nos proponemos mostrar que este método permite una justa intelección de lo real y por tanto de la afinidad de las diversas experiencias.

3) Finalmente en la tercera parte sólo restaría explicitar las afinidades estructurales que el método propuesto ha desvelado. Como el método que utilizamos es genético, la parte II de la tesis ya nos habrá mostrado ampliamente la afinidad que buscamos.

* * *

El método utilizado, obtenido de diversos autores como dijimos, nos ofrece un modo de experiencia que no es exclusivamente cognoscitivo. Pienso que, mientras no se

asuma en la actividad intelectual el modelo de la experiencia reversible (que incluye al propio sujeto investigador y por eso no es sólo cognoscitiva, aunque respeta cada nivel -inteligencia, voluntad, sentimientos- sin fundirlos o mezclarlos), no se tendrá una comprensión unitaria y a la vez diferenciada del ser humano y de la realidad en la que está instalado. El hombre no es un sujeto desarraigado que manipula objetos o ansía disolverse en ellos o en las demás personas. Es un ser dialógico y relacional, que sólo en el encuentro creador con el ámbito irrestricto de lo real puede llegar a su plenitud personal.

Agradecimientos.

No quisiera finalizar esta introducción sin dar las gracias a todos los que han contribuido a que esta tesis llegue a su término.

En primer lugar a D. Alfonso López Quintás, sin el cual esta tesis no habría sido posible. Sus sugerencias y

la paciencia con la que ha leído todas las páginas de este trabajo no tienen precio.

Mi agradecimiento también se dirige a los profesores del departamento de Filosofía III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, que han impartido los cursos de doctorado de los cuales he obtenido sugerencias para mi tesis. Agradezco de un modo especial a D. Luis Jiménez Moreno, D. Rafael Ramón Guerrero y D. Marcelino Ocaña García su inestimable ayuda a la hora de resolver todos los trámites de mi tesis. Tampoco puedo olvidar el trato y la ayuda del personal de Secretaría y de la Biblioteca de esta Facultad.

También de un modo especial soy deudor de la Fundación Xavier Zubiri y de sus profesores, sobre todo D. Diego Gracia Guillén y D. Antonio Ferraz Fayos, por haberme introducido en la filosofía de este insigne pensador español y haberme aportado abundante bibliografía.

Por último, mi gratitud se dirige hacia aquellos que me han impulsado y animado personalmente durante el largo decurso de esta investigación: mis padres y hermanas, Marco Polo Condés, Eduardo Ríaza, Gustavo Pintado, Gonzalo

Nadal, Vicente Calvo, Antonio Sánchez-Escalonilla, Paco Daniel Hernández, Javier Sánchez- Collado, Felipe Álvarez, Gabriel Galdón, José M^a Garrido, José Ignacio Murillo, Francisco Zurián, y muchos otros que aunque no estén citados tienen mi más sincero agradecimiento.

PARTE I

QUÉ ES EXPERIENCIA

CAPÍTULO 1

Breve historia del concepto de experiencia

Analizaremos brevemente cómo se ha conceptualizado la experiencia humana a lo largo de la historia de la filosofía.

1) Análisis etimológico del término experiencia.

La palabra latina *experientia* deriva de *experior*, que a su vez proviene del antiguo *periri*, nacido del

griego *peirao* (intentar, arriesgarse, atravesar), de donde deriva *empeiria*. Los primitivos *perio* y *perior* provienen de *comperio* (descubrir) y de *peritus* (docto, práctico). Experimentar es probar, para conseguir conocimiento y pericia y probarse a sí mismo (voluntad de probar la realidad, el riesgo y la pericia). Por tanto en su origen etimológico se aprecia que la experiencia no es un mero recibir lo dado, sino que la experiencia implica un cierto logro por parte del sujeto. Sobre este tema volveremos más adelante, pues es uno de los puntos clave de esta tesis.

En alemán (*Erfahrung*) es un derivado de viajar: *erfahren-fahren*. En la experiencia aparecen las cosas y el sujeto, como dijimos antes, de ahí la doble expresión en alemán: *Realität* (mundo exterior) y *Wirklichkeit* (realidad hecha efectiva por el observador. Incluye cosas y actos subjetivos que son su mediación)

El término *experiencia* ha sido utilizado con diversos significados a lo largo de la historia de la filosofía: La aprehensión por parte de un sujeto de una

realidad determinada, una forma de ser, un modo de hacer, un modo de vivir, etc.¹

Casi siempre se ha entendido la experiencia como un conocimiento sensible, ante-predicativo (Husserl) y pre-reflexivo. También se habla de experiencia externa e interna, de tener experiencia en un oficio o en la vida en general, de verificar juicios o hipótesis por medio la experiencia, etc.

A pesar de esta diversidad de sentidos del término "experiencia", se suele admitir que todos coinciden en ser una *aprehensión inmediata* por un sujeto de algo dado. Esto es sumamente vago e incluso inexacto. Uno de los propósitos de este trabajo es mostrar que *la experiencia no se reduce a immediatez*, sino que exige también conjugar una "distancia de perspectiva".

Por otra parte, también se ha restringido indebidamente el alcance de la experiencia humana o no se le ha dado todo el valor que tiene.

2) La experiencia en la filosofía antigua y medieval.

¹ Cfr. FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*. Vol I, Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

La distinción platónica entre mundo sensible y mundo inteligible dio lugar a un concepto de experiencia como mera *doxa* más que como conocimiento propiamente dicho (*episteme*), aunque Platón, por influencia socrática, no rechaza la experiencia como práctica intelectual.

En Platón observamos ya una propuesta de conocimiento transobjetivo o superobjetivo en el libro VI de la *República*. El bien está más allá de las ideas, las supera en dignidad y poder. Esta intuición influirá en la filosofía posterior neoplatónica y en la medieval.

Aristóteles integra mejor la experiencia en la dinámica del conocimiento. La experiencia (*empeiría*) surge de la multiplicidad numérica de recuerdos; es, pues, una aprehensión de lo singular. Sin ella no habría ciencia, pero por encima de la experiencia está el arte(*téchne*) que ya tiene carácter universal y el razonamiento(*logismos*)². La experiencia es un saber que está constituido por unidades significativas mediante el recuerdo. Las sensaciones inmediatas, desarticuladas e

² *Metafísica*, A.1, 981 b 27.

inconexas, no producen experiencia. Nace la experiencia cuando se advierten las líneas de regularidad que delimitan un comportamiento o una cosa.

Pero resulta imposible quedarse en el atomismo de los puros datos sensibles, el hombre percibe interpretando. Los sentidos internos se encargan de unificar esas sensaciones en unidades significativas. Las cualidades sensibles son captadas por los sentidos externos y por el *sentido común*, y son conservadas por la *imaginación o fantasía*. Las cualidades no sensibles se captan mediante actos valorativos que corren a cargo de la estimativa y son retenidas por la *memoria* produciendo experiencia.

Aunque el Estagirita no destaca el aspecto de creatividad de la experiencia, también se refiere en los asuntos prácticos (sobre todo en Política) a la experiencia como medio fundamental para practicar el arte, más que por el mero pensamiento³.

Los autores medievales dieron varios sentidos al término experiencia. Entre ellos predominan los siguientes:

³ *Ética a Nicómaco*, X 9, 1181 a 1 sigs.

a) La experiencia en cuanto a *sensu oritur*⁴, siguiendo a Aristóteles, puede ser "vulgar" o, cuando se trata de una experiencia organizada, puede ser calificada como "científica".

Para clasificar los diversos aspectos de lo real físico captado por los sentidos, el Estagirita estableció una división entre *sensibles propios* y *sensibles comunes*, que la tradición aristotélica medieval, tanto árabe como cristiana, llamó *sensibles per se* y *sensibles per accidens* (sustancia, causa, etc). Esta división será modificada al inicio de la ciencia y de la filosofía moderna, dando lugar a una concepción de la experiencia y de la realidad que estará en la base del objetivismo.

b) La experiencia como aprehensión inmediata de procesos internos, llamada psicológica o personal. El principal representante es san Agustín, pero también en santo Tomás encontramos textos que analizan la experiencia psicológica:

⁴ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* I q.66 1 ob.5.

"El entendimiento puede conocer lo singular por cierta reflexión sobre los contenidos sensibles, captando inmediatamente lo inteligible en lo sensible. El entendimiento puede conocer sus actos singulares y los actos de la voluntad y la existencia del sujeto."⁵

Este segundo caso es punto de partida para el conocimiento del mundo interior e íntimo, pero también para la aprehensión de ciertas evidencias de carácter no natural (fe, vida mística).

3) *El inicio de la ciencia en la modernidad y el nuevo concepto de experiencia.*

Los racionalistas continentales (Descartes, Malebranche, Leibniz) y los empiristas ingleses (Berkeley, Locke y Hume), van a denominar a los sensibles comunes *cualidades primarias*, y a los sensibles propios *cualidades secundarias*. Con este cambio se quiere poner de manifiesto el auge que, en la nueva física iniciada por Galileo, adquiere lo cuantitativo sobre lo cualitativo. A esto hay que añadir la invención de la

⁵ Cfr. Ibíd. I q.84 a 8.

geometría analítica por Descartes y del cálculo infinitesimal por Leibniz, que llevaron poco a poco a la identificación, más o menos general, de lo científico-objetivo con lo verdadero y racional.

En una concepción de la naturaleza basada en la física matematizada, el conocimiento científico y objetivo reposa sobre las cualidades primarias (movimiento, figura, etc), quedando las secundarias relegadas al ámbito de lo *acientífico* y de lo *subjetivo*.

Esta nueva perspectiva radicalizada llevará a considerar que la física es la única ciencia objetiva, que la psicología se ocupa de cuestiones subjetivas y que la metafísica, al no ocuparse de nada objetivo ni subjetivo, quede confinada en el ámbito de lo no-existente.

Para afrontar esta crisis, la metafísica se convirtió en metafísica de la subjetividad (para analizar qué es lo que el sujeto puede conocer *objetivamente*, o como dirá Kant, las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo), quedando reducida en muchos casos a *Teoría del Conocimiento*.

Esto es patente desde la corriente empirista (Hume principalmente), que reduce el alcance de la experiencia a la aprehensión intuitiva de objetos singulares, de fenómenos o de impresiones sensibles⁶. El empirismo acentúa de tal modo la pasividad del hombre ante las cosas, que convierte la experiencia en recopilación de sensaciones que advienen al sujeto desde fuera. Los empiristas anulan la *iniciativa creadora* del hombre, por su concepción especular del conocimiento que les lleva a afirmar que no se dan realidades sino hechos, no hay cosas sino impresiones que la mente recoge.

Los racionalistas, aunque no desechan la experiencia, estiman que se trata de un acceso confuso a la realidad, una experiencia vaga.

La filosofía de Kant otorga un papel fundamental a la noción de experiencia. Según Kant no es posible conocer nada que no se halle dentro del campo de una "experiencia posible". Las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. El conocimiento queda reducido al mundo de los fenómenos⁷.

⁶ Cfr. HUME, D.: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Alianza editorial, Madrid, 1980.

⁷ *Crítica de la Razón Pura*, A 111.

Aunque Kant habla también de experiencia interna relacionada con el tiempo (forma apriori de la sensibilidad interna), su concepción de la experiencia es de corto alcance ya que crea unas antinomias insalvables que no son tales⁸, como luego veremos. Esto se debe a la consagración que hace Kant del *conocimiento objetivo*, que tanto influirá en la separación de las diversas modalidades de la experiencia humana. El ámbito de lo metaobjetivo queda para Kant fuera del *conocimiento*, ya sea el ámbito de la razón práctica (ética y religión) ya el de la facultad de juzgar (estética); o como mera cosa en sí incognoscible (metafísica). Este objetivismo dará lugar tanto al agnosticismo metafísico como al esteticismo.

Tal vez lata en el fondo del proyecto kantiano un deseo de superar el objetivismo⁹, pero es un deseo vano, pues el propio método del filósofo de Königsberg le

⁸ Desde una perspectiva aristotélica, no tiene sentido la oposición dilemática inmanencia-trascendencia, pues la mayor de las praxis es la actividad intelectual que es la más inmanente y a la vez la facultad de trascender en sentido estricto. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

⁹ Cfr. PÖLTNER, G.: *El concepto de conformidad a fines en la crítica del juicio estético* (conferencia), en "Naturaleza y cultura. La finalidad (Segundo centenario de la Crítica del Juicio)", XXVIII Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.

impele a reducir el conocimiento al ámbito de lo objetivo. De ahí que se pueda afirmar que la metafísica, que hasta Kant era una ontología, queda convertida por él en *objetología*¹⁰.

Los idealistas alemanes trataron extensamente el tema de la experiencia. Basándose en Kant, afirmaron que la tarea de la filosofía es dar razón de toda experiencia y de su fundamento. Pero el saber no es, por tanto, experiencia, sino saber del fundamento de toda experiencia, y por tanto saber del saber, intuición intelectual o saber absoluto (Fichte). Hegel, por ejemplo,

"reacciona frente a la reducción experiencial del empirismo: el hombre sabe y puede más de lo que viene dado en la impresión de lo sensible. Sin embargo, su razón no se reduce al plano de la contemplación de las ideas innatas. Hegel sabe, desde Kant, que la mente es creadora, capaz de autoproyectarse en las formas del conocimiento; y sabe que esa proyección se realiza en el transcurso de un proceso de experiencia"¹¹.

¹⁰ Cfr. ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia* (se citará como SE), Alianza Editorial, Madrid 1986, págs.381-382.

¹¹ PIKAZA, X.: *Experiencia religiosa y cristianismo*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, pág.54.

Y así definirá experiencia en su *Fenomenología del espíritu*:

"La experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto...se extraña, para luego retornar hacia sí desde este extrañamiento. Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia."¹²

Hegel habla de experiencia de la conciencia, la ciencia es "ciencia de la experiencia de la conciencia"¹³ El contenido de la conciencia es lo real; y la más inmediata conciencia de tal contenido es justamente la experiencia. Pero la filosofía no se limita en Hegel a ser una ciencia de la experiencia, por eso sustituyó la expresión anterior por la de *fenomenología del Espíritu*. La experiencia es para Hegel el modo como aparece el Ser en tanto que se da a la conciencia y se constituye por medio de ésta. La noción de experiencia no es, pues, ni

¹² *Fenomenología del espíritu*. F.C.E., México, 1978, págs.26, 58.

¹³ *Ibíd.*, pág.37.

subjetiva ni objetiva, sino absoluta. Hegel disuelve en la razón el contenido y verdad de la experiencia. La razón conserva y supera (*Aufhebung*) los planos anteriores.

Esta conservación que eleva implica una supresión, pues, si la verdad es el todo, alcanzar la verdad significa suprimir la falsedad. Y lo falso, para Hegel, es justamente lo empírico, lo que limita la universalidad del saber fragmentándolo, aislándolo del todo en que la verdad consiste. De ahí que Hegel llame error a lo particular:

"Lo erróneo como lo particular está en el orden de lo cognoscible, pero propiamente no es cognoscible, precisamente por empírico. Sólo es verdad lo universal, lo conceptual; lo que no es conceptual es empírico. Lo empírico es un estatuto de lo cognoscible, él mismo irracional. Hay que elevar la experiencia a concepto."¹⁴

No se pueden silenciar los aciertos del filósofo idealista alemán en sus análisis de ciertas experiencias humanas (tanto éticas como estéticas). Pero tales

¹⁴ POLO, L.: *Curso de Teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 1984, pág.193.

análisis, al quedar absorbidos en la dialéctica del absoluto, pierden su verdadera dimensión y son reducidos a meros **momentos** del devenir dialéctico de lo real, adquiriendo el carácter de provisionales, en contra de lo que pretendemos mostrar en esta tesis.

Tampoco en Hegel se da una plena superación del objetivismo, a pesar de afirmar que el conocimiento de lo absoluto no es meramente objetivo, sino objetivo-subjetivo. Esta pretendida superación tanto del subjetivismo romántico como del objetivismo racionalista, se frustra en la filosofía hegeliana por la síntesis precipitada del sujeto y la exterioridad que el filósofo alemán propone. El sujeto no puede reconocerse plenamente en el objeto. Si el sujeto tiene que reconocerse plenamente en la totalidad objetiva(histórica y social) se pierde ese momento de heterogeneidad de la subjetividad humana frente al espíritu objetivo, que es la salvaguarda de su dignidad y de su libertad.

Como se ha indicado anteriormente al hablar de Hegel, hay una serie de pensadores del siglo XIX que

rechazan la ecuación objetivista: científico=objetivo =verdadero.

Entre los autores que influirán más en la filosofía del siglo XX destacan Nietzsche y Kierkegaard¹⁵. El filósofo danés apuesta por la identificación de lo subjetivo con lo verdadero (la verdad no es el todo hegeliano sino la subjetividad) y con lo irracional (la fe es un salto irracional); mientras que Nietzsche, dando un carácter absoluto a la voluntad de poder, igualará lo subjetivo con lo irracional y arbitrario, y lo verdadero con lo falso e irreal. La verdad es una falsedad necesaria para los débiles, los esclavos. Este nihilismo es una fase previa para la llegada de la fuerza creativa del superhombre, señor y creador de verdad y de valores, a partir de la nada que ha dejado la muerte de Dios.

Este inobjetivismo llegará al extremo de descalificar rotundamente el conocimiento objetivo, o considerará, al menos, que es el único conocimiento válido, y, por ser limitado, será necesario buscar otras vías de acceso a la realidad (p.ej.: intuición emocional en Max Scheler, etc).

¹⁵ Cfr. BOCHENSKI, I.M.: *Los métodos actuales del pensamiento*. Rialp, Madrid, ¹⁵1985, págs.47-50.

4) *La ampliación de la experiencia en la filosofía del siglo XX.*

Después de Hegel, y ello es una característica de la segunda mitad del siglo XIX, se cae en una actitud de recelo ante el poder de la razón, que se manifiesta en una nueva fe en la racionalidad científica a manos del positivismo comtiano.

"Pero cuando el desarrollo del saber *objetivo* llegó a dar como resultado una marginación desconsiderada de la subjetividad y de la realidad, las críticas al objetivismo llegaron a poner de manifiesto las deficiencias del conocimiento objetivo y sus limitaciones."¹⁶

¹⁶ CHOZA, J.: *Manual de antropología filosófica*. Rialp, Madrid, 1988, pág.176.

A finales del siglo XIX comenzó a estudiarse la posible diversidad de experiencias según los diversos objetos o modos de ser de lo real. Esta investigación pondrá las bases de la filosofía del siglo XX. Dilthey, por ejemplo, intentó desarrollar una filosofía que tuviese en cuenta toda la experiencia, pero sin supuestos metafísicos. En el siglo XX se ha reavivado y refinado el interés por este tipo de análisis, calificándose la experiencia en varios tipos: sensible, natural, científica, fenomenológica, artística, religiosa, metafísica, etc.:

"El siglo XX empieza con un grado mayor de libertad.(...)Estos filósofos están dispuestos a aceptar lo que encuentren y a serle fiel. No admiten, por ejemplo, que se reduzca lo *dado* a lo *dado* en la experiencia sensible, y menos aún que lo *dado* se identifique con lo real sin más. Esta fue acaso la primera liberación.

Esta fidelidad llevó a reconocer que la realidad no sólo incluye diversos modos, sino que tiene diferentes maneras de presentarse, y por tanto hay varios caminos para acceder a ella. El enriquecimiento de los *métodos* fue una de las primeras ganancias de la época que empezaba."¹⁷

¹⁷ MARÍAS, J.: *Razón de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág.98. Cfr. FERRATER MORA, J.: *La filosofía actual*. Alianza Editorial, Madrid ²1970.

El principal nuevo método será la fenomenología¹⁸.

En este nuevo modo de analizar la experiencia, no se partirá del análisis de lo "objetivo" o de lo "subjetivo", sino del acto originario común a los dos, es decir, en el que todavía son indiscernibles los dos polos de la experiencia.

El nuevo método tendrá muchas variantes a lo largo de la filosofía de este siglo, y también muchas rectificaciones que intentarán subsanar sus limitaciones. Aquí no nos proponemos exponerlas todas, sino tan sólo citar algunas brevemente. A lo largo de la tesis aparecerán analizadas con más detalle algunas propuestas metodológicas de diversos autores contemporáneos.

Bergson será un precedente claro de este nuevo método que inundará gran parte de la filosofía del siglo XX. Al suponer que hay "datos inmediatos de la conciencia", Bergson aceptó la posibilidad de una experiencia de lo inmediatamente dado. Esta experiencia primaria es la intuición, análoga a la experiencia

¹⁸ Cfr. BOCHENSKI, I.M.: *Los métodos actuales del pensamiento*, o.c., págs. 50-64.

interna, pero no es sólo de sí sino también de lo dado sin mediación. Aunque Bergson no utiliza con frecuencia la palabra *experiencia*, su idea de intuición¹⁹ equivale a una forma de ella.

Husserl, creador del método fenomenológico, criticará ampliamente el objetivismo, en *La crisis de las ciencias europeas*, y el subjetivismo psicologista, en la segunda de sus *Investigaciones Lógicas*. La crítica de Husserl al objetivismo positivista, compensada con la crítica paralela al subjetivismo psicologista²⁰, se centra en mostrar que el método científico ofrece una visión del mundo que no es total ni fundamental, ya que depende y deriva de un encuentro previo con la realidad (Mundo vital). Este encuentro viene permitido por ese acto originario de experiencia que muestra la copertenencia entre hombre y mundo.

Aunque Husserl admite una experiencia primaria, anterior a la experiencia del mundo natural (la

¹⁹ Cuando Bergson habla de la intuición artística, utiliza expresiones que aluden a una superación del objetivismo, y por tanto de la dilemática división realismo-idealismo en el arte. Cfr. *La risa*, Plaza & Janés, Barcelona, 1967, págs.881-885.

²⁰ Cfr. *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1967, págs.140-155.

experiencia fenomenológica), esto no contradice lo anterior, ya que ninguna experiencia es aislada; toda experiencia se halla en un horizonte de experiencia. Los modos de experiencia se relacionan con los diversos horizontes de la experiencia.

En la misma línea abierta por Husserl, Heidegger intentará desarrollar una ontología fenomenológica, es decir, una analítica existencial o análisis de la estructura del ser humano como ser-en-el-mundo, como fundamento de lo que los entes y el hombre (*Dasein*) son, en su aparecer y en su muta referencia.

En *Introducción a la metafísica*, afirma:

"Dentro de la pregunta por el ser, la esencia del hombre se debe concebir y fundamentar según la indicación inherente en el principio, como el lugar que el ser exige para su manifestación. El hombre es allí, en sí mismo patente. Dentro de él se ubica el ente y es puesto en obra. Por eso decimos: el ser del hombre es, en el sentido estricto de la palabra, la ex-sistencia. En la esencia de la ex-sistencia, como tal lugar de la manifestación del ser, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la manifestación del ser."²¹

²¹ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona 1995, págs.184-185.

Este análisis iniciado en su obra *Ser y Tiempo*, no será proseguido en su posterior investigación, centrándose ésta en el tema del *olvido del ser*²², que, según el filósofo de Friburgo, es la clave hermenéutica para entender la historia de la metafísica occidental. Pero esta búsqueda del ser perdido, si bien tenía la intención de superar el objetivismo²³ al que estaba sometida gran parte de la metafísica (aunque no tanto como Heidegger pensaba), quedó reducida a un vago misticismo y a una filosofía un tanto críptica y etérea. Este fracaso, como indicaremos más adelante, es consecuencia de la ausencia en la filosofía heideggeriana de un método hermenéutico riguroso y flexible a la vez. Heidegger, como veremos, no supo suplir las deficiencias del método fenomenológico.

Otro filósofo que analizaremos posteriormente en esta tesis doctoral es Gabriel Marcel. El filósofo francés también va a advertir la necesidad de una superación del objetivismo para poder enfrentarnos al

²² Cfr. *Ibíd.* págs. 167 y ss.

²³ Cfr. *El origen de la obra de arte*. Trad de S. Ramos. FCE, México, 1958.

misterio en que consiste la existencia humana.²⁴ Marcel afirma, como otros, que todo saber se funda en un mundo previo de experiencias vividas, irreductibles a la objetividad científica.

En el movimiento existencial se advierte claramente que la vida humana no es un objeto más de análisis científico, ya que tiene una condición *inobjetiva*. A partir de estas consideraciones, la corriente *personalista* ha propuesto la "revaloración metafísica de los ámbitos intersubjetivos -lenguaje, diálogo, convivencia humana...-", que, junto con algunas afirmaciones de la ciencia actual²⁵ sobre la no-objetivabilidad de algunos aspectos de la realidad,

"ponen en claro que el pensamiento actual ha descubierto un hecho filosófico decisivo: que la célula primaria de la trama orgánica de lo real está constituida por entidades que ofrecen un aspecto de acontecimientos más que de meras cosas."²⁶

²⁴ Cfr. *Ser y tener*. Trad. de Ana M^a Sánchez. Caparrós editores, Madrid 1996, págs. 101-102, 117-118.

²⁵ Un ejemplo de explicación no objetivista de las bases neurológicas de la percepción del color, puede encontrarse en la obra de OLIVER SACKS: *Un antropólogo en Marte*, Anagrama, Barcelona, 1997, págs. 44-52.

²⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El Triángulo Hermenéutico*. Introducción a una filosofía de los ámbitos (se citará como TH), Publicaciones de La Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, 1975. págs.35-36.

También en la filosofía española de este siglo hay intentos, a veces fallidos, de superación del objetivismo. Podríamos destacar a Ortega y Gasset, como más adelante veremos, o a su discípulo Julián Marías²⁷. Estos autores niegan que se pueda dar una explicación de la vida humana, ya que esta no es un objeto de análisis científico sino más bien algo que debe ser *narrado* por la *razón vital*.

En la filosofía de Xavier Zubiri, partiendo del horizonte creado por la fenomenología, también hay una propuesta de ampliación de la experiencia y de superación del objetivismo que analizaremos en este trabajo, junto con la de otros autores españoles contemporáneos. En Zubiri, como veremos después, desemboca un proceso evolutivo que comienza en Husserl y continúa en Heidegger y Ortega.

Aun situados en un mismo horizonte filosófico, Ortega y Zubiri actualizaron distintas posibilidades filosóficas. Con relación a Heidegger, por ejemplo, Zubiri se interesó más por sus aspectos gnoseológicos y

²⁷ Cfr. *Historia de la filosofía*. Prólogo de Xavier Zubiri y epílogo de Ortega y Gasset. Revista de Occidente, Madrid ²⁷1975, págs.430-515.

Ortega por los existenciales; por eso a partir de la aparición de *Ser y Tiempo* decrece el interés del filósofo vasco por la producción orteguiana²⁸.

* * *

Después de esta breve introducción histórica pasemos al análisis del concepto de experiencia y su ampliación.

²⁸ Cfr. GRACIA, D.: *Voluntad de verdad*. Labor, Barcelona, 1986, pág. 73.

CAPÍTULO 2

La ampliación del concepto de experiencia

Se pretende, como es obvio, ampliar el concepto de experiencia y darle un alto alcance. Es necesario superar algunas ideas sobre lo que se ha entendido por experiencia:

- a) Un asunto sólo cognoscitivo.
- b) Algo meramente subjetivo.
- c) Una mera referencia al pasado o a lo dado.
- d) Un conocimiento meramente particular y objetivo (delimitado, asible).

e) La antítesis experiencia-pensamiento.

También es necesario aclarar qué se entiende por experiencia cuando se habla de experiencia moral, metafísica, religiosa, estética. En muchos casos la ausencia de claridad y rigor en los conceptos se debe al deficiente análisis de las realidades sobre las que se habla: no se sabe si se está hablando de entes individuales, de objetos, o de ámbitos de realidad. Por otra parte, se separa radicalmente la experiencia externa de la interna, o no se distingue una experiencia total de otra particular, etc.

El positivismo no admite que haya una experiencia propiamente filosófica. Cuando habla de experiencia, la entiende únicamente como "posibilidad de comprobación objetiva de los juicios." El positivismo, en su forma más clásica, va unido al nombre de Augusto Comte, y en sus formas más recientes a los de Wittgenstein¹ y Carnap. Es positivo lo que se produce dentro de los límites de los

¹ L. Wittgenstein no puede ser incluido sin más entre los miembros del círculo de Viena, pues admite la existencia de lo que no se dice pero se muestra en el decir, lo inefable o místico. Es citado aquí como ejemplo de autor que sólo otorga sentido al lenguaje que habla sobre lo objetivo, aunque en su segunda etapa matice su postura inicial.

hechos: lo cierto como opuesto a lo indecible (misterio), lo preciso como opuesto a vago(no delimitado), lo relativo como opuesto a absoluto (lo inalcanzable). Como no distingue entre experimentar (datos científicos) y experimentar (realidades fundamentales de la vida: morales, estéticas, amorosas...). A lo largo de este trabajo tendremos ocasión de hablar de estas diversas modalidades de experiencia (experiencia de lo envolvente, experiencia de encuentro, etc.).

Es necesario superar este positivismo que deja fuera de su estudio las realidades que, como advirtieron los pensadores existenciales, más interesan al hombre. Para ello hay que reparar en que más "que en percepción de lo que adviene, la experiencia radical consiste en la aprehensión y vivencia de aquello que soy y realizo"². La razón instrumental (medios-fin) no da razón de la apertura humana a lo real y su capacidad operativa. Hay otras formas de verdad y sentido que no se agotan en las propuestas por la ciencia.

² PIKAZA, X.: O.C. pág.58

Tampoco la razón dialéctica (que se autopiensa en un proceso de objetivación y retorno) es absoluta, y además convierte cada experiencia en mero **momento** del devenir dialéctico. Más allá de ella está la experiencia de lo irreductible, lo que me adviene enriquecedoramente, el contacto dialogal, el encuentro.

"La tendencia a reducir drásticamente la actividad humana y a marcar de antemano límites precisos y severos a las posibilidades del hombre viene de antiguo, como sabemos, y responde a concepciones de la realidad que están muy lejos de hacer justicia a la riqueza de matices que ésta ofrece".³

Toda reducción de la actividad humana y por tanto del alcance de su experiencia responde, en muchos casos, a un acto de dominio despótico sobre la realidad y no a un **dejar ser al ser**⁴. En otros puede deberse a un complejo de inferioridad frente a la ciencia y a una ingente

³ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*. (Se citará como CG). Ed. Gredos, Madrid, 1977, pág.81

⁴ "El pensar consume la relación del ser con la esencia del hombre. No es que el pensar ponga o produzca esa relación. El pensar sólo la ofrece al ser como algo que le ha sido ofrecido por él." HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Trad. de R. Gutiérrez. Ed. Taurus, Madrid, 1970, pág.7

ignorancia acerca del verdadero método filosófico y su modo específico de precisión y rigor.

1) La ampliación de la experiencia implica un regreso al mundo vital.

La reducción de la experiencia fue motivada también por el olvido de esa experiencia originaria, arraigada -en palabras de Husserl- en el mundo vital, en la que no se han disociado todavía el sujeto y el objeto.

"A este propósito debemos notar que lo en verdad arriesgado de todo objetivismo y positivismo, antiguo o moderno, no es su negativa a aceptar la posibilidad de una experiencia metafísica, sino el hecho de que, al limitar injustificadamente el alcance de la experiencia humana de acceso a lo real, reducen la **circunstancia** normal del hombre, su **elemento natural** de despliegue, y empobrecen con ello de tal modo la vida espiritual del mismo que no cabe fundamentar en serio el saber filosófico en ningún aspecto, ni en el aspecto gnoseológico, ni en el ético, estético, metafísico, lingüístico o histórico".⁵

⁵ CG, pág.83

Esta "sobriedad metódica" que proviene del método científico "consistió en una serie de renunciaciones, justificadas, y que le permitieron (a la ciencia) su espléndido desarrollo, el éxito que es el elemento justo de esa fascinación que desde entonces ha ejercido".⁶ Pero esta renuncia a plantear cuestiones radicales no justificaba limitar el conocimiento al ámbito de las ciencias experimentales, pues esta "actitud, que por cierto no es muy científica, requería una dosis de mala conciencia".⁷ Por otra parte, esta barbarie del especialismo, como ya indicara Ortega⁸, acaba volviéndose contra la propia ciencia.

De ahí que resulte necesario indicar que lo decisivo "en metodología filosófica no es marcar los límites de la capacidad humana de conocer y expresar, sino colaborar a que la experiencia humana -susceptible de progreso y de regreso- adquiera en cada contexto existencial la mayor amplitud de perspectiva posible".⁹ Es necesario, pues, ampliar los horizontes intelectuales para conseguir un

⁶ MARÍAS, J.: o.c., pág.239

⁷ Ibíd.

⁸ Cfr. *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, págs. 102-107.

⁹ LÓPEZ QUINTÁS, A.: CG, pág.84

concepto más amplio de experiencia, ya que experiencia, afirma Zubiri,

"no es un concepto unívoco. Al hablar de experiencia generalmente se piensa en lo que se llama experiencia sensible. Y esto es sumamente equívoco, porque el vocablo tiene distintas significaciones (...).

En un primer sentido suele entenderse, y muy generalmente, por experiencia la percepción, la *aísthesis*, esto es, el sentir, y por tanto las cualidades sentidas. En este sentido experiencia se opone a lo que sería aprehensión intelectual. El llamado sensualismo entiende así filosóficamente que experiencia es percepción (externa o interna, poco importa). Hacer la experiencia de algo sería percibirlo. Pero esto es absolutamente inadmisibile. Si se me permite el vocablo, diré que "experienciar" no es sentir".¹⁰

Evidentemente, continúa Zubiri, sin la sensación no es posible la experiencia, pero sentir no es formalmente experienciar. En el sentir, lo sentido es algo formalmente dado. Sin embargo, lo experienciado no es algo dado sino logrado.¹¹

Y esto es así porque

¹⁰ ZUBIRI, X.: *Inteligencia y Razón* (se citará como IR). Alianza Ed. Madrid, 1983, pág. 223

¹¹ Cfr. *Ibíd.*, pág. 224

"lejos de limitarse a ser un mero conocimiento experimental o empirista, atenido en exclusiva a las realidades sensibles, asibles, mensurables, la experiencia filosófica implica el conocimiento personal-comprometido-participativo de todas las vertientes de lo real, incluso las más altas. No se opone, en consecuencia, a conocimiento racional, sino a conocimiento desarraigado, meramente elucubrativo, manipulador de conceptos".¹²

Ya indicamos anteriormente cómo el método fenomenológico, iniciado por Husserl y continuado por diversos autores, intenta radicar la experiencia en el mundo vital, en la copertenencia hombre-mundo, etc., y así evitar el desarraigo que el objetivismo había introducido en el conocimiento¹³. Esta especie de vuelta a los orígenes adquirirá diversos matices en cada autor, pero partirá de una inspiración común.

2) La aprehensión primordial de realidad en Zubiri.

¹² LÓPEZ QUINTÁS, A.: CG, pág.89

¹³ De todos modos, esta vuelta de Husserl a lo originario no es totalmente auténtica, pues no consigue articular correctamente lo que luego llamaremos aspecto objetivo y superobjetivo de lo real. Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Metodología de lo suprasensible*. Editora Nacional, Madrid 1963, págs.441-535; Cfr. ZUBIRI, X.: SE, págs. 27-32.

Un ejemplo de esta vuelta a los orígenes es el análisis de la intelección sentiente que hace Xavier Zubiri. Este filósofo español analiza el acto en el que la realidad y el conocimiento son congéneres. Es el acto primero de la inteligencia sentiente: la **aprehensión primordial de realidad**. En este acto se superan las dicotomías sujeto-objeto, en sí-en mí, idealismo-realismo, etc. Zubiri llega a esta noción de aprehensión como consecuencia de un proceso evolutivo que se inicia en Husserl, y tiene como etapas Heidegger y Ortega. Se puede pensar que el lugar primigenio de la experiencia de la realidad no es la *conciencia pura* como en Husserl, ni la *vida* como en Ortega, ni la *comprensión del ser* como en Heidegger, sino el acto de intelección sentiente. Zubiri asume, corrige y radicaliza la filosofía de sus predecesores¹⁴.

El ser humano no tiene un puro sentir, sino un sentir intelectual, es decir, no se aprehenden sólo cualidades sino realidades que son **de suyo**. A diferencia

¹⁴ Cfr. GRACIA, D.: *Voluntad de verdad*. Labor, Barcelona, 1986, págs. 69, 90.

del mero animal, que posee sólo una percepción estímúlica de lo real, el animal humano aprehende las propiedades de lo percibido como perteneciéndole **en propio**, es decir como **reales** y no como mero **signo de respuesta** instintiva. Así, por ejemplo, el hombre no percibe sólo calor, sino algo que *es caliente*, es decir que el calor posee en propio sus cualidades, y lo percibido es caliente *de suyo*, con anterioridad (no temporal) a la propia aprehensión¹⁵. Este acto tendrá que ser explicitado en actos ulteriores, pero ya desde el principio hace que el hombre *esté en realidad*.

a) Diversidad de modos de presencia de lo real.

Esta intelección sentiente es modal¹⁶, ya que cada sentido tiene un modo propio de presentación de lo real. En el tacto tenemos la nuda realidad, palpamos la realidad se suele decir, se tiene la presencia de algo aunque se desconozca en cierto modo, o sea misterioso para nosotros.

La visión me presenta la cosa, la pone ante mí, es la presencia eidética de lo real, y aunque fue la más

¹⁵ Cfr. ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente* (se citará como IS), Alianza Editorial, Madrid, 1984, pág.56.

¹⁶ Cfr. *Ibíd*, págs.100-108.

considerada en el pensamiento griego no es la única ni la primordial.

En la audición no se tiene la cosa presente, sino que el sonido me remite a la cosa, es sonido **de** la cosa, es la notificación de la cosa, la cosa como noticia. Este modo tiene mucha importancia en la vida personal. El ámbito humano es en gran medida ámbito de noticia (tradición, historia, promesas...).

El gusto es la aprehensión frutiva (gusto o disgusto) de la realidad, es el fruir mismo como modo de intelección.

En la cinestesia o sentido del movimiento, aprehendemos la realidad en un modo muy importante, es lo que Zubiri llama realidad en "hacia". No se trata de ir hacia la realidad, sino que la misma cosa real nos lleva más allá, nos lanza por la ruta de la búsqueda, hace que no nos quedemos en lo aprehendido sino que vayamos a lo no aprehendido. Esto constituye la **presencia direccional de lo real**, que afecta, recubriéndolos (no en cuanto al contenido, sino en cuanto al modo de presencia de lo real), a los demás sentidos. Así por ejemplo, el en **hacia** determina en la vista pasar del eidos de lo aprehendido,

de su aspecto, a su estructura interna; recubriendo la cenestesia (sensibilidad interna o visceral), determina la intelección de mi realidad como **intimidad**, esto es, me aprehendo como estando en mí¹⁷, etc. También el gusto puede recubrirse con los demás sentidos. Por eso en castellano -y en otras lenguas- el término gusto designa también la armonía de todos los sentidos y de la subjetividad con lo real.

Este saber que proporciona el gusto es un saber originario y por tanto indiscutible porque en él todavía no se ha producido la escisión sujeto-objeto. Estamos en el mundo vital, en esas experiencias originarias que luego el objetivismo intentará desacreditar y anular. La función de la inteligencia no es eliminar esa aprehensión primordial sino explicitarla y buscar su fundamento.

b) Aprehensión de realidad, imaginación y verdad.

La intelección sentiente nos instala en la realidad, y aunque hay modos ulteriores de intelección (el logos

¹⁷ Es lo que HEIDEGGER, en el parágrafo 29 de *Ser y tiempo*, denomina "encontrarse existiendo". Cfr.: LAÍN ENTRALGO, P.: *Teoría y realidad del otro*. Alianza editorial, págs. 248-262.

sentiente y la razón sentiente), en la aprehensión primordial de realidad ya tenemos la verdad real de lo percibido (aunque no su verdad lógica y racional). Pero la aprehensión de realidad, como acabamos de ver, es modal, y por tanto así se explica que en diferentes lenguajes de diferentes pueblos se haya expresado la noción de verdad con términos que hacen referencia a diferentes sentidos. En griego, por ejemplo, la noción de verdad se expresa con una metáfora visual¹⁸: *alétheia*, que originariamente significó lo que no ha caído en olvido, viniendo a significar posteriormente lo desvelado, la simple patencia de la verdad. En hebreo se utiliza una metáfora táctil: *emeth*, lo firme, lo fiel e incommovible. En castellano se utilizan ambos tipos de sensibilidad.

Estas diversas modalidades del sentir, que completan las categorías de "lo ante la mirada" y "a la mano", con las que Heidegger pretende caracterizar la existencia humana, sitúan al hombre más allá del mero animal de objetos. El hombre es un animal de realidades¹⁹, y por tanto no se le puede considerar como mero intelecto

¹⁸ Sobre la preponderancia del sentido de la vista en la filosofía griega, y su influencia en la antropología y la cosmología, cfr. BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1964, págs.25-26.

¹⁹ IS, pág.284.

desarraigado, manipulador de objetos. Hay que considerar la experiencia humana con más amplitud, teniendo en cuenta la riqueza del conocimiento sensible y del simbólico-imaginativo.

El objetivismo ha solido despreciar la imaginación por considerarla la facultad de lo irreal, pero desde esta nueva perspectiva la imaginación (unida a la intelección) es una facultad que expresa la riqueza superobjetiva de lo real. Esto explica la vuelta a la función simbólica en cierta filosofía contemporánea. Paul Ricoeur²⁰, por ejemplo, está situado, al igual que Heidegger y Gadamer, en esa tradición filosófica que rechaza el racionalismo cartesiano, es decir, la consideración del hombre como yo-puro, pura res cogitans.

El yo es, para Ricoeur, afirmación originaria, no puede dar cuenta de su propio ser a través de su sola actividad noética²¹. Esta idea es herencia heideggeriana, ya que el sujeto que interroga debe ser considerado como perteneciente a la realidad sobre la que interroga.

²⁰ RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad. La simbólica del mal*, Taurus, Madrid, 1969, pág.712.

²¹ Cfr. M. MACEIRAS y J. TREBOLLE, *La hermenéutica contemporánea*, ed. Cincel, Madrid 1990, pág.103. Cfr. AGÍS, M.: *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*. Universidad de Santiago de Compostela, 1995, págs. 99-129.

También Zubiri adopta esta postura al afirmar que la aprehensión primordial de realidad no sólo es noética sino también noérgica.

No obstante, Ricoeur dirá que toda comprensión debe ir mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos y los textos: El mundo del lenguaje precede y engloba al hombre²². Con la función simbólica, entendida de modo superobjetivo,

"se corregía el **imperialismo** de la objetividad científica, a la vez que se intentaba descubrir en el arte, la moral, etc., su inteligibilidad específica."²³

Esta vuelta a la conciencia vital, que Zubiri llama aprehensión primordial de realidad, es una captación inmediata de la realidad en todas sus dimensiones, y permite al sujeto instalarse en la realidad. La actitud objetivista, por el contrario, implica un desarraigo o lejanía de lo real (cosas, valores y los demás sujetos)²⁴,

²² Cfr. *Finitud y culpabilidad. La simbólica del mal*, o.c., pág.701.

²³ CHOZA, J.: o.c., pág.283. Cfr. LAKOFF, G. y JOHNSON, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, ³1995. En esta obra se insiste en la importancia de la función metafórica del conocimiento, pero sin lograr advertir su carácter superobjetivo, quedando la propuesta de los autores en una cierta ambigüedad.

²⁴ Cfr. CHOZA, J.: o.c., pág.319.

que en casos extremos puede llevar al nihilismo. No se puede eliminar este primer contacto con lo real -de ahí el valor de la función simbólica del conocimiento-, pero tampoco nos podemos recluir en este estado vital, sino que hay que tomar una distancia de perspectiva (dinamismo del logos y de la razón) que explicita la riqueza de la aprehensión primordial de lo real. No salir de este primer nivel (que algunos han llamado inconsciente vital) implicaría ceder a un vitalismo irracionalista, tan estéril como el objetivismo.

Por tanto, es necesario romper las cadenas que pusieron el positivismo y el vitalismo-irracionalista al alcance de la experiencia humana, ya que ésta "no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo".²⁵

c) Modos ulteriores de intelección.

De todo lo anterior podemos concluir que la "*sensibilidad* no es un velo que se interpone entre la inteligencia y lo real, entre una presunta interioridad y una exterioridad"²⁶, pues como hemos indicado, en esa

²⁵ ZUBIRI, X., IR, pág.227

²⁶ TH, pág.159.

vuelta a los orígenes, a la *aprehensión primordial de realidad, al mundo vital*, tales escisiones no aparecen, pues son producto de ulteriores intelecciones que se deben apoyar en último término en esa *aprehensión primordial*. En este nivel de intelección no se da todavía la escisión sujeto-objeto, ya que la "intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva"²⁷, estar instalados en la realidad. Del mismo modo que es falso que

"lo que constituye la intelección sea el darse cuenta. Porque el darse cuenta es siempre darse cuenta "de" algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta."²⁸

El llamado principio de conciencia elaborado por la filosofía Moderna no responde a un análisis preciso de la intelección humana, ya que la realidad no nos está presente porque nos demos cuenta de ella, sino al revés. No existe la conciencia como una magna facultad, sino actos conscientes.

²⁷ IS, pág.181.

²⁸ Ibíd., pág.21.

Más adelante veremos como a partir de esa aprehensión primordial la misma realidad nos lanza a la búsqueda racional de lo real en profundidad, el fondo real de las cosas. Esta búsqueda nos permitirá distinguir en cada realidad (sobre todo en las estéticas y éticas, aunque también en la realidad en cuanto tal) dos vertientes: una expresivo-objetiva y otra expresante o *superobjetiva*. Hay una unidad que se expresa en las notas de la cosa real. De ahí que la sensibilidad sea un "*campo abierto de instalación* de la persona en un entorno de realidades bipolares, expresivamente distensas, de modo análogo a como la vertiente sensible de los seres expresivos -que hallan su grado más alto en la persona humana- no es sino *campo abierto de autopotentización* de los mismos". Esa patentización o expresión de lo superobjetivo en lo objetivo, como veremos a lo largo de esta tesis, alcanza en los seres personales "el alto rango de presencialización"²⁹.

Junto con la recuperación de la sensibilidad y la imaginación como facultades que nos instalan en lo real

²⁹ TH, pág.159.

superobjetivo o ambital, también se requiere una vuelta al sentimiento, visto de un modo no meramente vital-subjetivo e irracional, sino como "la emoción de trascendencia producida por este singular *trance de superación del nivel objetivo* que implica todo fenómeno expresivo"³⁰.

³⁰ Ibíd.

CAPÍTULO 3

Nuevo concepto de realidad. Superación del objetivismo

Como ya indiqué al comienzo de este trabajo, la ampliación del concepto de experiencia implica una ampliación análoga del concepto de realidad.

La reducción del alcance de la experiencia humana y por tanto del conocimiento humano estaba causada por una deficiente concepción de la realidad. Se ha solido admitir como modelo de realidad el aspecto objetivo de ésta, es decir, su carácter **delimitado, asible, mensurable**, etc. Late en el fondo de esta concepción la glorificación de la voluntad de poder del hombre y el afán de dominio que caracteriza programáticamente a la filosofía Moderna.

"La tendencia dominante es la eliminación de todo lo que no es cosa, en el pensamiento y, por consiguiente, en la conducta, en la manera de vivir. Repárese en que la gran adquisición filosófica de

comienzos de este siglo había sido la reivindicación de los modos de realidad en su diversidad y en sus formas de presencia".¹

Es necesario repetir que "realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad"². Esto no quiere decir que haya que caer en un subjetivismo-irracionalista, pues lo real no consiste en estar allende la percepción, sino en estar en ella o fuera de ella siendo *de suyo*. Este *de suyo* es el que impulsa a la razón a ir allende la aprehensión para buscar lo real en profundidad, trascendiendo la objetividad sin abandonar la realidad.

El objetivismo ha tenido funestas consecuencias para el tema que nos ocupa, ya que ha impedido una recta interpretación de las relaciones entre ética, estética y metafísica. Este esquema mental **objetivista** sigue teniendo cierta vigencia en la vida pública a pesar de los avances que se han obtenido, tanto en el ámbito de las Ciencias Naturales como en el de las Ciencias del Espíritu, que han puesto de manifiesto que para una cabal comprensión de lo que es la realidad en su estructura más íntima deben

¹ MARÍAS, J.: o.c., pág.48

² IS, pág.178.

ponerse en juego categorías de tipo dinámico e interrelacional: **acontecimiento**³ (*event*, *événement*, *Ereignis*), **campo**⁴, **lo Abarcador** (*Das Umgreifende*)⁵, **línea de acción**, **posibilidad**, **superobjetividad**⁶, etc.⁷

En el capítulo anterior indicamos que la superación del objetivismo era un deseo programático de gran parte de la filosofía del siglo XX. Hemos aludido tanto a la fenomenología, como al existencialismo. La vuelta al mundo vital, a la comprensión del ser, a lo simbólico, a la aprehensión primordial de realidad, a lo superobjetivo en definitiva.

Pero hay que decir que este proyecto no siempre llegó a realizarse, pues ese anhelo de superación del objetivismo dio lugar, en algunos casos, a que la realidad se esfumara de las manos de los filósofos. La batalla

³ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, o.c., pág.15.

⁴ "...toda cosa por ser real es en sí misma campal: toda cosa real constituye una forma de realidad 'hacia' otra". XAVIER ZUBIRI. *Inteligencia y logos* (se citará como IL). Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág.33.

⁵ Sobre el concepto de "lo Abarcador" en Karl Jaspers, cfr. PINTADO, O.: *La verdad como comunicabilidad en Karl Jaspers*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Navarra, Pamplona 1996, págs.31-53.

⁶ Cfr. HEIDEGGER, M.: *El origen de la obra de arte*. Trad de S. Ramos. FCE, México, 1958, pág.71: "El mundo es lo inobjetivable de lo que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y de la muerte, la bendición y la maldición nos retienen absortos en el ser. Dondequiera que caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas, allí mundeá (Weltet) el mundo."

⁷ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: CG, pág.85

contra el cosismo objetivista se llevó por delante conceptos que no se podían considerar como cósmicos. Por ejemplo la noción de sustancia.

1) Sustancia y sustantividad: superación del cosismo.

Es cierto que muchos ataques a esta noción se apoyan en la pretendida rigidez inalterable que ostentaría el sujeto sustancial⁸. Sin embargo se puede entender la

⁸ Por ejemplo ORTEGA Y GASSET en su obra *El hombre y la gente*, 2 vols. Revista de Occidente, Madrid 1972, vol.1, págs. 112-113, nota 1 : "La condición primaria de las cosas consiste, pues, en servirnos para o impedirnos para. Ciertamente que la metafísica nació, allá en Grecia, en el primer tercio del siglo V, como la pesquisa del ser de las cosas, pero entendiendo por su ser lo que ellas son, diríamos, por su cuenta y no meramente lo que son para nosotros. Es el ser en sí y por sí de las cosas. Aquella ciencia que un cartesiano, a fines del siglo XVII, llamó ontología, se esfuerza denodadamente, trasuda y se extenua desde hace veinticinco siglos en encontrar ese ser de las cosas. Pero la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado. Lo cual sería razón nada parva para sospechar que no lo tienen; pero es, sin duda, razón sobrada que si lo tienen es problemático y es, en cambio, evidente que no lo ostenta. De otro modo nos sería notorio y archisabido: Esto me llevó hace muchos años a la audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es solo una hipótesis como lo son todas las ideas científicas. Con ello volvemos patas arriba toda la filosofía, (...) Sólo diré que entre las muchas respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué son las cosas?, ha corrido la mejor fortuna en la Historia la que dio Aristóteles diciendo que son sustancias, por tanto, que las cosas consisten últimamente en sustancialidad. Pero es también conocido de todos el hecho de que esta respuesta dejó hace mucho de satisfacer a las mentes occidentales y hubo que buscar otras". Cfr. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, págs. 175-176.

noción de sustancia de un modo flexible coherente con la superación del objetivismo cosista planteado en la filosofía de este siglo. Para ello será necesario, en primer lugar, encontrar otro vocablo que no esté tan lastrado de equívocos como el término sustancia. Es lo que hace Zubiri en su obra *Sobre la esencia*, con el término sustantividad. "De hecho, vista con hondura y en toda su amplitud, la sustancia presenta en buena medida la flexibilidad y energía configuradora de la sustantividad"⁹

El término sustantividad responde a esa doble vertiente de la realidad que podemos llamar objetiva y superobjetiva, ya que este término acuñado por Zubiri

"sugiere un modo de unidad lograda por vía de entretejimiento sistemático de notas autosuficientes, que forman una especie de constelación en la que cada elemento actúa en función de todos los demás bajo el impulso de la unidad que los sobrevuela e informa a todos."¹⁰

⁹ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El pensamiento de Ortega y D'Ors*. Guadarrama, Madrid 1972, págs. 27-28, nota 3bis.

¹⁰ *Ibíd.* Para una confrontación entre las nociones aristotélica de sustancia y zubiriana de sustantividad, cfr.: VILLANUEVA, J.: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*. EUNSA, Pamplona, 1995, págs.300-315, 346-366; CRUZ, J.: *Filosofía de la estructura*. EUNSA, Pamplona ²1974, págs. 67-70, 221-224.

En cambio, el término sustancia

"suele aludir a un género de unidad constituida mediante la inherencia de diversos caracteres accidentales en un sujeto más bien pasivo que les confiere apoyo, firmeza y unidad. Aunque esta versión de la sustancia como sujeto sea parcial y superficial, lo cierto es que fue tomando cuerpo al hilo de un proceso banalizador, y hoy día urge restablecer el sentido integral de la sustancia como *ousía*, más comprensivo que su valor como *Hypokeimenon* (sub-stancia)"¹¹.

La introducción de estas nuevas categorías produjo en algunos un furor contra todo lo que pudiera ser cosismo o sustancialismo, con lo que se produjo el efecto contrario al que se buscaba con estas categorías superobjetivas. Algunos como Ortega y Gasset, entienden estos conceptos de lo real campal en un sentido puramente funcional:

"Podíamos, pues, en vez de campos decir *regiones pragmáticas*, pero es mejor que hablemos especialmente de *campos*, usando este término de la física reciente que enuncia un ámbito constituido por puras relaciones *dinámicas*. (...) En nuestro mundo vital no hay nada

¹¹ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El pensamiento...*, pág.28, nota 3bis. Cfr. MARÍAS, J.: *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996, págs. 85-90.

material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquel y estas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo"¹².

En su afán de superar el objetivismo, afirma Ortega que las cosas "no son originariamente "cosas", sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir lo mejor posible; por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro o no logro hacer lo que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego *práctica, prâxis*; las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática*"¹³.

Confunde Ortega las cosas-reales con las cosas-sentido¹⁴, pero ninguna realidad se reduce a ser parte de mi vida, nada es "de suyo" cosa-sentido. Los seres, al reducirse a cosas-sentido, se diluyen en vertientes funcionales. A nivel objetivista las cuestiones entitativas se reducen a impresiones subjetivas referentes al haber y al poseer:

¹² *El hombre y la gente*, vol.1, pág.115.

¹³ *Ibíd.*, págs.78-79.

¹⁴ Cfr. ZUBIRI, IS, págs.59-60.

"uso la tierra que está ahí como dato o conjunto de datos con los cuales, como con un material, construyo una imagen firme de la tierra, el ser de la tierra, la verdad sobre la tierra"¹⁵.

No se puede reducir el conocimiento a la captación de datos sensibles o de meras impresiones subjetivas, pues, como dijimos, el acto primordial de la inteligencia sentiente es la aprehensión primordial de realidad, la captación de lo real **en propio**, lo que es **de suyo** real. Esta aprehensión "compacta" es explicitada por el Logos y por la Razón, pero "solamente referidos a la aprehensión primordial de realidad, es como los modos ulteriores de intelección son lo que son, a saber, intelecciones de lo real. Por esto es por lo que estos modos ulteriores son mero sucedáneo"¹⁶. Según Marcel, considerar lo dado como un material "infinitamente mediatizable" a través de elaboración racional, en lugar de captar las estructuras profundas, es racionalismo del que deriva el tecnicismo.

Ninguna actividad intelectual puede alejarse de esa aprehensión primordial de lo real por la que estamos, modesta pero irrefragablemente, instalados en la realidad.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: *Unas lecciones de Metafísica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1983, pág.143.

¹⁶ IS, pág.267.

El logos y la razón deberán lanzarse a una búsqueda, que es juego creador, de lo real en profundidad, pero sin perder nunca de vista lo real sentientemente aprehendido. Esto implicará desechar la visión de lo real (sobre todo lo real expresivo o enriquecedor) como mero medio u objeto manipulable; y por otra parte, analizar con detalle los diversos modos de experiencia y de actividad. En este terreno el pensamiento dialógico-personalista relaciona pensar y actuar pero salvando los diversos modos de actividad y respetando la distancia de perspectiva de la vida teórica, y no fusionándolos de un modo precipitado como hemos visto que hace Ortega.

2) Campo o ámbito de realidad.

A pesar de estos malentendidos acaecidos en un primer momento, con estas nuevas perspectivas no se pretendía disolver la realidad en un peculiar nihilismo - pues hablar de algo inobjetivo o ambital no es hablar de

la nada¹⁷-, ya que este carácter **dinámico-interrelacional** no se opone a la **solidez** de lo **sustancial** sino a la **rigidez** de lo **meramente cósmico**. Por eso la filosofía contemporánea combate el **objetivismo**, no para disolver la verdad de las cosas y los acontecimientos en ese piélago de perspectivas móviles que es el **relativismo** filosófico¹⁸, sino para obtener comprensión y riqueza gnoseológica en el **relacionalismo** o concepción relacional-ambiental de la realidad.

"La realidad es móvil, pero a través del cambio está ganando constantemente formas solidísimas de firmeza. Y a mayor firmeza entitativa, más amplia es la capacidad que tiene cada realidad de abrirse a otras realidades y formar con ellas realidades originarias, irreductibles".¹⁹

¹⁷ "El ámbito no es una **envolvente** material, algo así como una atmósfera que envolviera a las cosas reales. En especial insisto en que el ámbito no es el espacio.(...). El ámbito es más bien algo así como el **ambiente** que generan las cosas. Por tanto no es nada fuera de ellas. El ambiente es ambiente "en" las cosas mismas al igual que la transcendentalidad es transcendentalidad "en" ellas. Y sin embargo no se identifican formalmente las cosas y su ambiente de realidad.(...)El ambiente no es la atmósfera que rodea las cosas sino el ambiente que determinan ellas mismas. Es la respectividad como ámbito. Por lo mismo este ambiente no es un **vacío de realidad**". (XAVIER ZUBIRI, IL, pág.30)

¹⁸ Cfr. MACEIRAS, M.: *Entrevista a Paul Ricoeur*. ABC, Madrid 25-11-96, pág. 55.

¹⁹ CG, págs.85-86.

Ya dijimos que en la aprehensión primordial la inteligencia sentiente se abre a la realidad como lo que es de suyo. Esta aprehensión es en cierto modo compacta, ya que captamos algo de modo unitario (aunque sea una aprehensión compleja, por ejemplo un paisaje). Posteriormente, la inteligencia explicita lo que en esta primera impresión todavía está implícito, y se advierte que toda realidad forma y está incluida en un *campo de realidad*. Se puede decir que toda realidad tiene un momento individual y un momento campal.

"El momento campal que en la aprehensión primordial está actualizado compactamente con el momento individual, se autonomiza ahora por así decirlo frente al momento individual. El campo ya no es sólo un momento compacto de la cosa real, sino que es *ámbito de realidad*, un ámbito que aloja muchas cosas reales"²⁰.

En esta ulterior intelección se entiende lo que una cosa real es respecto de las demás realidades, es el relacionalismo del que hablábamos antes.

Este concepto de campo de realidad, no tiene porque reducirse a algo meramente funcional que diluya la propia

²⁰ IL, pág.15

realidad de las cosas, reduciéndolas a meros dinamismos sin sustantividad:

"Toda cosa real está en cuanto real abierta a otras cosas reales: es el *hacia* (ya vimos como el sentir intelectual cinestésico determinaba la presencia direccional de lo real) como apertura trascendental.(...) El campo no es ni un concepto ni una relación. Es un *momento físico* de lo real en su actualidad."²¹

Pero el campo no es tampoco una gran cosa que incluye a otras o un conglomerado, no es un objeto sino un **medio de intelección**, un medio en el cual se entiende.

Esta ampliación de horizontes que permite comprender el carácter relacional de la realidad sin caer en el relativismo, tiene importantes consecuencias prácticas ya que, el hombre, "consciente del carácter relacional, constelacional, abierto de la realidad, se preocupa de co-fundar con los diversos modos y vertientes de ésta **ámbitos de interacción**, que son fuente de luz siempre renovada. Esta tarea de co-fundación de ámbitos es un **acontecimiento creador** que responde al esquema **apelación-respuesta**".²²

²¹ IL, pág.73. El paréntesis es mío.

²² Ibíd., pág.84

Este esquema es más fecundo y amplio que el "esquema **acción-pasión**", el cual es más "adecuado al análisis de los acontecimientos meramente **artesanales**, pero no al de los acontecimientos **creadores**"²³, que son los que analizaremos en este trabajo.

Como conclusión y resumen de este capítulo incluyo una cita de un autor español contemporáneo que, a pesar de su extensión, resume bastante bien lo dicho hasta ahora y parte de lo que se dirá más adelante y que forma parte esencial de esta investigación:

"Realidades *superobjetivas* son las vertientes de la realidad que ostentan modos de *espacio-temporalidad* superiores a los de las entidades *objetivas*(...), y poseen un correlativo poder *expresivo* y *envolvente*. Debido a ello son calificadas en el pensamiento contemporáneo de "atmosféricas" -en oposición a rígidamente cósmicas-, "dimensionales" -en oposición a espacialmente delimitadas-, "correlacionales" -en cuanto fruto de la interacción de realidades capaces de fundar un campo-de-realidad al entrecuzarse-, "existenciales" -por no venir "dadas", a modo de "objetos", sino ser

²³ LÓPEZ QUINTÁS, A., *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (Se citará como ArP). Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1993, pág.285: "El carpintero impone una forma a una materia. Esta ofrece sus condiciones naturales: resistencia, expresividad, etc., pero no reacciona activamente ante la acción del artesano sobre ella."

el resultado de un proceso de interrelación creadora-, "dialécticas" o "polarmente contrastadas" -por constituir un dramático punto de equilibrio oscilante entre diversos polos extremistas, a los que se aboca cuando cede la tensión creadora-, "envolventes" -en cuanto constituyen un ámbito de realidad que envuelve nutriciamente al que se deja sobrecoger por él con una reverente actitud de positiva colaboración-, "profundas" -debido al estrecho vínculo que media entre la interioridad y la expresividad, el recogimiento y la apertura comunicativa que funda ámbitos de sólida interacción-. Estas características confieren a las realidades superobjetivas la capacidad de autopotentizarse al que tenga el poder "analéctico" de prestar atención simultánea a dos niveles de realidad, diversos y jerárquicamente engarzados: el *objetivo-expresivo* y el *superobjetivo-expresante*.

Estas realidades más "ambientales" que "cósmicas", dotadas de relieve expresivo, constituyen el objeto "superobjetivo" de las experiencias humanas integrales: la metafísica, la antropológica, la ética, la estética, la religiosa."²⁴

Podemos afirmar que la superación del objetivismo nos ha llevado a un nuevo concepto de realidad que integra lo objetivo y lo superobjetivo, y que nos permitirá mostrar la afinidad estructural de las diversas experiencias.

²⁴ TH, pág.32.

CAPÍTULO 4

Pensamiento circular

Hemos indicado que en esa captación primaria de lo real se nos muestra una riqueza aún no explícita, una unidad que se manifiesta en unas notas o elementos objetivos. Para explicitar la riqueza de contenido de lo real patentizado en esa primordial aprehensión, se requiere que entren en juego otros actos intelectuales. Estas ulteriores intelecciones nos permitirán un conocimiento campal o relacional, pues la realidad no consta de mónadas aisladas, sino que más bien es respectiva, cada cosa es lo que es respecto de otras realidades.

El concepto de campo de realidad es utilizado con frecuencia por autores contemporáneos (ya aludimos a Ortega y Zubiri) y la idea del carácter relacional de lo real también. Si bien es cierto que hay diferencias entre los autores, aquí nos proponemos señalar los aciertos que

pueda haber en algunas de estas posturas con vistas a una mejor comprensión de la experiencia humana en sus diversas vertientes.

Necesitamos un método para poder acceder a toda la riqueza y variedad que la realidad nos ofrece. Este ideal metódico, que podemos llamar sin grandes precisiones "pensamiento circular", está presente en gran parte de la filosofía contemporánea. Este método, que pretende ser flexible y riguroso a la vez, incluirá una teoría del **juego** creador, es decir, una concepción del **logos** humano como libre y **creador** y no como mero manipulador de objetos. Y también otorgará a la **razón** una función de **búsqueda** profunda de lo real, un buceo por los mares insondables de la realidad. La razón no se puede reducir a la razón lógico-matemática o científico-positiva, estos son sólo aspectos de ella. La razón es antes que nada búsqueda libre y orientada de lo real profundo, del fondo de la realidad. Todo esto se irá explicitando a lo largo de este trabajo.

Para completar este método, también será necesario admitir la **intuición intelectual inmediata indirecta**.

Este método responde al proyecto de ampliación de la experiencia -y de la concepción de lo real-, que inspira a gran parte de la filosofía de nuestro siglo. El **pensamiento circular** es una necesidad que

*"se deriva de la concepción amplia, flexible y diversificada de la realidad. Cuando un pensador se abre sin prejuicios (...) a la riqueza inexhausta de lo real, tiende por urgencias internas a confiar que el poder cognoscitivo humano encierre posibilidades ilimitadas, correlativas a la capacidad que posee el hombre de entrar en relación activo-receptiva con la realidad entorno."*¹

El encuentro con lo real y no su simple dominio están en la base de este nuevo modo de pensar. La vuelta a las cosas mismas, el dejar ser al ser, la huída del cosismo, etc., son diversos modos de expresar ese anhelo del pensamiento contemporáneo ante el fracaso de la Modernidad.

1) Logos dinámico y creador: la intelección ambital.

¹ CG, pág.80

A partir de la aprehensión primordial de realidad, la inteligencia ejerce ulteriores actos que le permiten no sólo captar la realidad de un modo unitario e individual sino de un modo campal o ambital. El logos nos sitúa en el campo de realidad como medio de intelección, este campo de realidad tiene un caracter envolvente ya que es a la vez creado por las diversas realidades que a su vez están incluidas en ese mismo campo creado por ellas. Las realidades ambitales son iluminadas por el mismo campo de luz que ellas crean. Por eso, como ha recordado la hermenéutica contemporánea (Heidegger², Gadamer³, Ricoeur⁴, etc.), el hombre al preguntar a la realidad también debe ser considerado como perteneciente a ese campo de realidad sobre el que inquiere.

El logos es, por tanto, la operación intelectual de lo ambital, por eso es una actividad en cierto modo libre y creadora, aunque no arbitraria. El logos es creador en el campo de realidad, no fuera de él: "Lo ambital une por

² Cfr. las obras citadas: *Carta sobre el humanismo. El origen de la obra de arte.*

³ Cfr. *En conversación con Hans-Georg Gadamer.* Carsten Dutt (editor). Trad. de Teresa Rocha Barco. Tecnos, Madrid 1998, págs.37-41.

⁴ Cfr. *Finitud y culpabilidad*, o.c., págs. 702-713.

ser envolvente y hacer posible esa forma de experiencia fecundísima que es la *participación creadora*.”⁵

El logos al ser dinámico y creador permite tomar distancia de perspectiva en el campo de realidad y no quedarse anclado en el mero dato objetivo, en el entorno fáctico o concreto-empírico. Por el contrario permite un encuentro con lo real envolvente que hace posible esa creatividad del logos y también de la razón, como luego veremos.

Este distanciamiento ya se daba de un modo incoado en la aprehensión primordial de realidad. La intelección sentiente permite al hombre que el estímulo sensible ya no sea signo de respuesta instintiva, por estar, en cierto modo, “despegado o distanciado” del aprehensor humano. El hombre es un animal de realidades, está abierto a todo lo real gracias a ese distanciamiento de la estimulidad.

“El hombre es el animal del distanciamiento. (...)Distanciamiento no es alejamiento; esto sería imposible. No es alejamiento de las cosas, sino distanciamiento en ellas. Distanciamiento es un modo de estar en las cosas.”⁶

⁵ TH, pág.142

⁶ IS, pág.70

En los actos ulteriores de la inteligencia, como los del logos, ese distanciamiento es un momento esencial del dinamismo creador que permite conocer las cosas campalmente, es un **distanciamiento de perspectiva**.

Este distanciamiento es el que nos sitúa en una distancia de perspectiva adecuada para conocer y entrar en juego creador con la realidad, aunque también puede derivar en distancia de desarraigo, impidiendo el encuentro y en definitiva la experiencia creadora.

Volveremos más adelante sobre este tema, que es clave para la hermenéutica.

a) Realidad, irrealdad y superobjetividad.

En la intelección ambital se da una especie de rodeo o dinamismo circular para comprender lo que una realidad es desde otras. Este movimiento por el campo de realidad, por el distanciamiento que supone respecto de lo

primariamente aprehendido, pudiera dar la sensación de moverse en un plano irreal. Esta impresión es falsa porque "lo irreal no reposa sobre sí mismo sino que reposa sobre lo real"⁷. Si lo irreal no tuviera nada que ver con la realidad, sería arreal.

Dijimos, en palabras de Zubiri, que cada realidad tiene un momento individual y otro campal, y en la intelección ambital se desdoblan esos dos momentos, es decir, que nos movemos por el campo de realidad sin detenernos en lo individual u objetivo. Este movimiento puede dar la impresión de ambigüedad o indeterminación pues vemos la realidad como algo atmosférico y sin límites precisos, es decir como un ámbito o campo de realidad que es difícil delimitar. Pero esa aparente inseguridad desaparece cuando advertimos que ese dinamismo, que llamaremos más adelante juego creador, busca formas eminentes de unidad con lo real, considerado no de un modo evanescente o etéreo, sino consistente y sustantivo.

Con esquemas objetivistas se tiende a pensar que lo no-objetivo es irreal y, por tanto, la conexión entre lo real y lo irreal es problemática, cuando no dilemática.

⁷ IL, pág.91

Pero esto es inexacto, pues lo que se denomina irreal es más bien un momento del dinamismo campal del logos y no algo meramente contrapuesto a lo real. "Lo irreal no es una cosa mental tratada como si fuera real, pero tampoco es una cosa física: es cosa libre"⁸. Esto no quiere decir que sea creación de realidad, sino de su contenido. Por ejemplo la ficción literaria no es una ficción de realidad, sino realidad en ficción, se finge el contenido de la realidad⁹.

Estas aclaraciones son básicas para analizar la experiencia estética y su relación con la ética y la metafísica. Como la realidad es superobjetiva o ambital, el arte no se reduce a la reproducción de objetos o a la invención de objetos irreales, sino más bien a la plasmación de ámbitos o como afirma Zubiri: "La creación es creación no de realidad sino de su contenido en ella"¹⁰. El logos en su dinamismo campal, en el que inquiere lo que algo es en realidad desde las otras cosas del campo, puede dar a esa realidad un contenido en ficción, y por tanto el resultado no es algo ilusorio sino

⁸ IL, pág.94

⁹ Esto es lo que parece afirmar, con ciertas vacilaciones y ambigüedades, Mario Vargas Llosa en su breve ensayo *Cartas a un joven novelista*, Ariel/Planeta, Barcelona, 1997, págs. 106-109.

¹⁰ IL, pág.95

la plasmación, con un contenido fingido, de un ámbito de realidad.

El término irreal puede dar lugar a confusión. Incluso grandes poetas, como Pedro Salinas¹¹, cuando analizan la actividad poética no cuentan con categorías rigurosas para dar razón de ella y remiten lo poético fuera del campo de lo real. Por eso López Quintás¹² propone el binomio objetivo-ambital, como más preciso que el binomio real-irreal. Aunque si se entiende lo irreal como un momento de lo campal superobjetivo no hay inconveniente en usar este término.

2) *El dinamismo circular del logos como acceso al concepto de juego.*

Es preciso que nos detengamos en el estudio del concepto de juego, pieza clave para comprender la ampliación de la experiencia que estamos estudiando. Una

¹¹ Cfr. *La realidad y el poeta*, Ariel, Barcelona, 1976.

¹² Cfr. *Cómo formarse en ética a través de la literatura. Análisis estético de obras literarias*. Rialp, Madrid, 1994, pág.29.

de las causas que explica la dislocación entre ética, estética y metafísica es

"el olvido de la **capacidad lúdica** del hombre entendida en sentido radical como el poder creador de relaciones de interferencia que son fuente de luz intelectual y de belleza".¹³

El concepto de juego está vinculado al concepto relacional de realidad al que hemos aludido anteriormente, ya que para alcanzar

"una **comprensión endógena** de lo que es el juego como fenómeno creador se debe partir de un **concepto relacional** de realidad(...)conceder a los conceptos un **campo de libre juego** a fin de que se vayan ensanchando y delimitando por vía de orgánico crecimiento y mediante el contraste con los demás".¹⁴

El logos es la intelección campal, ya que entiende lo que una realidad es desde otras aprehendidas en distancia. Se trata de ir de la cosa aprehendida al campo

¹³ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*. (Se citará como EC). Ediciones Cátedra, S.A., Madrid, 1977, pág.19. Para una concepción del juego desde un punto de vista lógico-matemático (que no es el que utilizaremos aquí) cfr.: POUNDSTONE, W.: *El dilema del prisionero. John von Neumann, la teoría de juegos y la bomba*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

¹⁴ EC, pág.25

de realidad y viceversa; es pues, una intelección dinámica. El logos al moverse por el campo de realidad, para inteligir campalmente las cosas, hace que el campo sea un **campo de libertad**¹⁵, esto no quiere decir que sea una intelección arbitraria, sino que ese movimiento intelectual no es unívoco. En breve veremos la conexión de este movimiento del logos con el concepto de juego creador.

"Este método presenta notable afinidad con el llamado "método circular" (kreisendes Denken) o "método en espiral" (spirales Denken)¹⁶, basado en la convicción de que, a nivel creador, el esquema que vertebra la actividad humana"¹⁷ no es el esquema **acción-pasión**, "esquema **causalista de tipo lineal, monodireccional**, sino el esquema interferencial **apelación-respuesta**. Para conocer los actos y procesos que responden a este esquema interferencial, no basta estudiar **sucesivamente** las distintas fases que los integran. Hay que tener ante la vista en alguna medida el bloque, la **trama constelacional** que forman estas fases, y, de consiguiente, su intrínseca respectividad y conexión estructural. Como el hombre no puede captar del todo desde el principio una realidad compleja, aunque sí debe atender al

¹⁵ Cfr. IL, pág.66

¹⁶ Estas expresiones son utilizadas por M. Heidegger, K. Jaspers, H.G. Gadamer, R. Berlinger, F. Ulrich y otros autores contemporáneos...El "método en espiral" plantea desde el principio en esquema una serie de temas intervenculados y los va retomando una y otra vez a niveles más hondos.

¹⁷ EC, pág.25

conjunto de la misma, tiene que insistir en el conocimiento de las diversas realidades a niveles cada vez más radicales y comprensivos".¹⁸

Para esto necesitamos un modo de acceso a la realidad que responda a la complejidad de ésta y respete a la vez su unidad analéctica (El concepto de sustantividad, como unidad analizada por sus notas, responde, como dijimos, a esta necesidad). Se requiere por tanto superar la intuición empírica y la intuición intelectual mediata: será la intuición intelectual inmediata indirecta, como veremos inmediatamente.

"A este estilo tensional, intuitivo-discursivo, de abordar los temas complejos alude Heidegger al afirmar que para pensar hay que inmergirse en su "elemento", adentrarse desde el comienzo en esa especie de torbellino que constituyen las realidades ricas de vertientes, realidades no del todo delimitadas por cuanto constituyen más un acontecimiento¹⁹ -"event", "Ereignis"- que un objeto".²⁰

¹⁸ EC, pág.26

¹⁹ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, pág.15

²⁰ EC., pág.26. Cfr. RODRÍGUEZ, R.: *Historia del ser y filosofía de la subjetividad*, en VV.AA.: *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid 1993, págs. 201-202.

Veremos como este método propuesto por los autores analizados, no excluye el discurso racional, sino que más bien lo armoniza con la intuición, dando lugar a un peculiar modo de comprensión.

a) La intuición intelectual inmediata indirecta.

Se suele entender por intuición la presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección; sería, pues, algo opuesto tanto al concepto como al raciocinio. A lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido la intuición de modos diversos según se considere el objeto de ésta: a) Intuición sensible, cuando el objeto es algo singular (Ockam, Kant...); b) Intuición intelectual, cuando el objeto no es singular (Platón, Leibniz, Husserl, etc).

Habría que considerar la intuición no por su objeto (singular o universal) sino por el modo de inteligirlo, el modo de presencia que ese objeto tiene en la intelección. Hemos repetido varias veces que el acto primordial de la

inteligencia sentiente es la aprehensión de lo real²¹ de un modo inmediato, directo y unitario, y como esa aprehensión está modalizada por los diversos sentires (tacto, oído, gusto, etc...) y no sólo por la vista, se puede decir que todos los sentidos aprehenden lo real de un modo inmediato, directo y unitario. La intuición sería por tanto no sólo visual, sino también táctil, auditiva, sonora, etc. Y esta aprehensión primordial es anterior a la división de los objetos en universales y particulares.

A veces se plantea el tema de la intuición sin tener en cuenta la ampliación de la realidad propuesta por varios autores contemporáneos (mencionamos a Zubiri y a López Quintás). Este descuido metodológico lleva a definir la intuición como un modo de visión *inmediato* y *directo*, cerrando con ello todo acceso a la intuición intelectual. Según esto, la intuición se opone al conocimiento *por testimonio* (por ser una *visión*), al conocimiento *discursivo* (por ser *visión directa*), al conocimiento de la *esencia* y del *universal* (por ser *visión*, en su *realidad individual*, de un objeto *actualmente presente* al espíritu).

²¹ Este acto no es un mero darse cuenta (momento noético), sino un acto de aprehensión impresiva (momento noérgico). Cfr. IL, págs.241-242.

Pero esto es radicalmente insuficiente, por varios motivos:

1°) La intuición no es sólo visual, sino también táctil, auditiva, etc... Y por tanto no se opone al conocimiento por testimonio, pues en la audición, por ejemplo, tenemos una intuición que no incluye visión ni presencia sino remitencia.

Los modos de presencia de lo real en intelección sentiente se recubren entre sí, y por eso el modo "hacia" propio de la cinestesia recubre a los demás sentidos propiciando la intelección direccional de lo real, la búsqueda como modo de intelección con su verdad propia (la verdad del logos y de la razón).

2°) La intuición intelectual inmediata indirecta, como veremos, no se opone al discurso.

3°) El conocimiento esencial no siempre implica un conocimiento universal como correlato de una definición²², ya que pueden darse proposiciones esenciales de una

²² Cfr. SE, pág.352.

realidad individual. Lo radical es que algo sea real de suyo, que tenga en propio sus notas esenciales y no su pertenencia a una clase o conjunto. Ya la aprehensión primordial aprehende las cosas como algo de suyo, después la inteligencia forma conceptos no sólo de las cualidades sentidas, sino de la realidad en cuanto tal. Por tanto, la división en universal o particular lógicos es posterior.

Lo propio del saber esencial es aprehender lo real de suyo como unidad analizada por sus notas esenciales constitutivas, un problema posterior es el del binomio universal-particular. No todo lo esencial tiene que ser necesariamente universal (hay esencias no especiabiles), pues más que de individuación de la especie habría que hablar de especiación del individuo.

Tampoco tendría sentido la contraposición de intuición y discurso racional, pues se trata de dos grados de intelección: la aprehensión primordial y su explicitación llevada a cabo por el *logos* y la razón (lo que Zubiri llama *comprensión*²³). Por eso no hay oposición

²³ La comprensión recupera lo que ha quedado distanciado en el dinamismo del *logos* y la razón, por tanto es una vuelta a la aprehensión primordial de realidad. Pero en esa vuelta hemos ganado

entre intuición y razón, ya que ésta es el despliegue de aquella.

Esta intuición

"no entraña un modo de **inmediatez temporal**, sino un grado de **intensidad de visión**, que se despliega a lo largo del conocimiento discursivo por perfiles. Al darse la intuición al hilo del tiempo y a través de perfiles, tiene un carácter **indirecto**. Al penetrar en las capas metasensibles de lo real, presenta una condición **inmediata**".²⁴

Este modelo de intuición responde al concepto de realidad superobjetiva que se necesitaba para superar el objetivismo positivista, y el estrecho alcance que concedía a la experiencia humana. Tampoco Hegel comprendió el carácter inmediato de la intuición, por su intento de salvar el carácter medial de la representación que aparece en la filosofía kantiana. Esto le llevó a ver la obra de arte como **mediación** cognoscitiva, negando su inmediatez

el conocimiento de lo que en realidad es lo aprehendido primordialmente, y por tanto hemos ganado en profundidad: "Comprender es inteligir la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es." (IR, pág.334).

²⁴ CG, pág.113

cognoscitiva²⁵ y anunciando la muerte del arte al ser asumido en el devenir dialéctico del concepto.

Por otra parte, ya hemos visto que no se puede reducir el alcance cognoscitivo humano a un mero sentir, pues el conocimiento humano se mueve en dos planos **analécticamente** vinculados. En el plano individual y objetivo, y en el campal o superobjetivo. En este último se instaura la presencia de modo **inmediato**, pero, al estar montado este plano sobre el plano objetivo en que se expresa, el sujeto debe adaptarse a la distensión temporal discursiva de los elementos mediacionales expresivos, a fin de ponerse en contacto, simultáneamente y a un nivel superior, con las realidades que se expresan a través de él. Al ser **indirecta** la intuición, la inmediatez de la misma no es **temporalmente inmediata**. La categoría de inmediatez indica aquí tan sólo que el paso de los elementos expresivos a las realidades que en ellos se expresan no es una **inferencia**, sino una intuición, una 'visión en persona',²⁶.

²⁵ Cfr. LABRADA, M^aA.: *Estética y filosofía del arte: hacia una delimitación conceptual*, en "Anuario filosófico", EUNSA, Pamplona, 1984, número 2, pág.80.

²⁶ Esto es observable en el sencillo fenómeno de la sonrisa. Quien sonríe es la persona, no sólo la cara. No tiene sentido decir que a partir del conjunto de rasgos de una cara, **inferimos** que en el interior de esa persona se está produciendo un acontecimiento

Volveremos sobre esta idea posteriormente.

La intuición intelectual que proponen los autores citados no consiste, pues, en un conocimiento *directo e inmóvil*, sino *indirecto y progresivo* -vinculado al discurso-, pero *inmediato y analéctico*. El logos y la razón son dinámicos, cada uno a su manera.

"De ahí el equilibrio y la plenitud del conocimiento analéctico, que vincula la *penetración* de la *inteligencia* y el *rigor discursivo* de la *razón*, la *inmediatez de visión* de lo profundo y la *distensión temporal* del proceso expresivo. Pese a darse en el tiempo, el fenómeno humano de la atención tiene un aplomo de eternidad, o, más exactamente, de *temporalidad superior y eminente*, pues a lo largo del fluir discursivo no se dispersa, antes se concentra en un ámbito de intimidad."²⁷

La intuición intelectual inmediata indirecta nos abre el acceso a esas realidades superobjetivas o ambítales que se expresan en lo objetivo, haciéndolo

similar al que se produce cuando yo me sonrío. No hay tal inferencia, sino una **intuición intelectual inmediata indirecta**. En la sonrisa se revela **toda la persona** con su agrado, aunque no la **persona toda**. El tema de la "epifanía del rostro" es tratado ampliamente por E. Lévinas. Cfr. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, págs. 201-261. Cfr. también X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, págs. 134 y 135.

²⁷ TH, pág.42.

trasparente y creando campos de libre juego (estético, ético, metafísico) que enriquecen existencialmente al hombre. Lo expresa claramente López Quintás en esta cita que me permito reproducir:

"Lo profundo es *móvil*, sin estar sometido a la distensión espacio-temporal empírica, porque *configura* el tiempo y el espacio al crear formas que estructuran internamente el fluir temporal y la distensión espacial. En virtud de este poder creador y configurador, lo profundo es tanto más flexiblemente distenso cuanto más denso es en el orden entitativo, y ostenta, en consecuencia, el alto poder de expresarse a través de los medios objetivos sin objetivizarse -sin reducirse a mero objeto superficial-. De ahí que lo profundo no sea lo *insólito* o *lejano*, sino lo *verdaderamente inmediato*, pues la presencialidad es fundada por las realidades hondas que, al desbordar los modos inferiores de espacio-temporalidad, liberan a lo sensible de lo que tiene de opaco, de velo que se interpone entre el objeto-de-conocimiento y el sujeto cognoscente. *Lo potente es lo patente*. Lo profundo *está a la vista*, pero lo está a nivel metaobjetivo, a través de la vía abierta constituida por los medios expresivos. La clave para entender lo profundo y la intuición intelectual se halla en la condición analéctica -no espacial empírica- de esta locución adverbial "a través de", que no entraña *lejanía* sino *poder de configuración* de medios expresivos y de autodonación por vía de presencialidad expresiva. Lo profundo no es *espacialmente lejano*, sino *ontológicamente intenso*. Merced a esta intensidad creadora sólo

se revela plenamente como profundo en la interrelación dialógica, cocreadora de ámbitos de convivencia. Lo profundo no vela su ser en sí; lo revela al distenderse expresivamente cocreando ámbitos de correlacionalidad."²⁸

La movilidad de lo profundo se nos muestra en lo que Zubiri llama campo de realidad y mundo o realidad profunda. Esta movilidad es la que permite el dinamismo creador del logos y la razón. Lo profundo campal o superobjetivo transfigura los elementos sensibles y objetivos a través de los cuales se expresa, por lo que el verdadero encuentro con lo real implica la armonía de la inmediatez (intuición) y de la distancia (discurso o interrelación dialógica). Lo superobjetivo es inmediato pero de un modo indirecto, a través de su plasmación en perfiles objetivos que sólo se desvelan en el juego creador de la interrelación dialógica, dando lugar a modos eminentes de presencia.

a.1.- Intuición y evidencia.

La intuición intelectual inmediata indirecta no consiste en una medida de rapidez, sino en un **grado de**

²⁸ TH, págs. 43-44. Sobre la compresencia manifestativa y simbólica del rostro y del cuerpo humano cfr.: LAÍN ENTRALGO, P.: *Teoría y realidad del otro*. Alianza editorial, Madrid 1983, págs. 396-407, 417-429.

evidencia fruto de un esfuerzo. Esta intuición analéctica no ahorra el esfuerzo de la atención constante, y por lo tanto sólo la distingue del análisis el grado superior de evidencia que genera, y por consiguiente, su más aquilatada presencialidad a lo conocido.

La tensión esforzada que requiere el ejercicio de la intuición intelectual, es el pago obligado para que el conocimiento no se quede anclado en el nivel objetivo de la realidad, pues lo

"profundo superobjetivo que late bajo los medios expresivos objetivos une las múltiples perspectivas que el sujeto va ganando del ser expresivo mediante el conocimiento discursivo por perfiles. La intuición es posible-afirma López Quintás- por la circunstancia de que el sujeto se halla a la par en dos niveles, de los cuales el superior unifica el haz de perspectivas que el sujeto obtiene del ser en cuestión gracias a su contacto con la vertiente objetiva - nivel inferior- del mismo".²⁹

²⁹ CG, págs.115-116

La "evidencia es una línea trazada en un espacio de libertad. En efecto, el movimiento intelectual va hacia una cosa pero partiendo desde otra. Ahora bien, esta otra está libremente elegida"³⁰. Propiamente la evidencia es siempre y sólo algo mediado, pues procede de una intelección campal, (aunque la aprehensión primordial también tiene su evidencia, pero es una evidencia dada) y por tanto algo logrado; nunca es algo dado.

Resultan, por tanto, insuficientes las concepciones de la evidencia fundamentadas en la plena claridad (por ejemplo Descartes y Husserl). El fundamento de la evidencia no es la plena claridad, aunque en la evidencia se de esa plena claridad. La evidencia es una exigencia de la realidad actualizada campal o ambitalmente, en distancia de perspectiva, por tanto esa claridad es como una expansión presencial de esa exigencia.

"Lo específico de la evidencia -afirma Zubiri- (...)es (...)la *fuerza de visión*; una evidencia es una *visión fuerte*, esto es una *visión exigida*"³¹, por la misma realidad.

³⁰ IL, 224.

³¹ IL, pág.238.

Entendida así la evidencia se desprenden interesantes consecuencias para nuestra tesis. No se puede establecer un único canon de evidencia, sino que cada realidad tiene exigencias distintas y por tanto distintas modalidades de evidencia. La realidad personal, la realidad moral, la realidad estética, la realidad física, la realidad matemática, etc., tienen exigencias distintas y por eso precisamente no puede confundirse la evidencia de un orden con la de otro, y llamar inevidente a todo lo que no entra en un modelo de evidencia previamente establecido.

a.2.- Intuición y noergia.

La intuición, tal como es expuesta por Zubiri y López Quintás, no se reduce al ámbito de lo noético, sino que implica a todo el ser del cognoscente. La intelección nos instala y retiene en la realidad, por eso es noérgica y el conocimiento humano

"es un acto del hombre integral que debe realizarse mediante un proceso de distensión constitutiva en las vertientes profundas de la realidad."³²

Dijimos que el logos y la razón no se reducen a lo meramente *lógico-racional* en oposición a *existencial-comprometido*, a real en sentido fuerte, sino que implican un dinamismo y una búsqueda de lo real en profundidad que en algunos casos (experiencia ética, metafísica, religiosa, etc.) implica un compromiso existencial. Si, por el contrario, el conocimiento se queda anclado en la superficie objetiva de lo real, el sujeto cognoscente pierde de vista la realidad y su propia realidad, eludiendo el compromiso existencial en aras de un desarraigo aparentemente ecuánime y científico.

a.3.-Intuición y conocimiento de la persona.

El conocimiento personal es un campo importante de aplicación de lo que hemos dicho acerca de la intuición y

³² TH, pág.37

del conocimiento en general. La persona es un ejemplo privilegiado de esas realidades expresivas profundas, de ahí la especial atención que se le ha dado en la filosofía contemporánea³³, sobre todo en la corriente existencial o dialógica. La filosofía dialógica ha intuido que la relación interpersonal implica la superación tanto del subjetivismo como del objetivismo:

"Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el 'filo agudo' en el que el 'yo' y el 'tú' se encuentran se halla el ámbito del 'entre'."³⁴

Veamos ahora algunos aspectos sobre el tema del conocimiento de la persona que tendrán su aplicación en la segunda parte de este trabajo. Por el momento sólo quiero apuntar brevemente algunas ideas sobre la experiencia del encuentro personal.³⁵

³³ "La 'percepción' de la persona es absolutamente distinta de toda otra. Significa un encuentro(...). Esto lleva a ver la persona como *ámbito*; podríamos definirla como *interioridad abierta*." (MARÍAS, J.: *Persona*, o.c., pág.24).

³⁴ BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?* o.c., pág.149.

³⁵ Cfr. MARCEL, G.: *El misterio del ser*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1953, págs.131-132. Cfr. también CASTILLA, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Rialp, Madrid 1996, págs.187-251.

La intuición, dijimos, no es directa, pues no "se intuye de golpe el *objeto todo*, pero sí *todo el objeto*, no la *persona toda*, por ejemplo, pero sí *toda la persona*"³⁶. La persona se revela o manifiesta, pues su modo de presencia es totalmente distinto del de las cosas objetivas. El conocimiento de las cosas es un desvelamiento que depende de la razón y la iniciativa humanas. El hombre interroga a las cosas para verificar sus hipótesis o sus esbozos sobre lo que son en "la realidad" estas mismas cosas. Las realidades superobjetivas, por el contrario, nos apelan para que entremos con ellas en diálogo creador.

Los autores que emplean categorías meramente objetivistas (por ejemplo el esquema dilemático dentro-fuera) crean una actitud posesiva en la manera de afrontar el conocimiento y por tanto una actitud de alejamiento y escisión que impide el conocimiento de las realidades expresivas-profundas. Así Ortega, por ejemplo, afirma que la

"vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube

³⁶ TH, pág.41.

viajera.(...)El dolor ajeno no es realidad radical, sino que es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es solo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales.(...) Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y lo que en esta aparece o lo que aparenta, entre un aspecto y la cosa manifiesta o aspectada en él es siempre últimamente cuestionable y equívoca." ³⁷

Como reacción a este objetivismo, la corriente existencial y dialógica afirma que la

"intimidad que existe en la comunión no puede expresarse en categorías" ajenas a ella. "Si yo empiezo a tratar a las personas envueltas en ella como objetos externos, el uno para el otro, concebiré inevitablemente su 'estar-juntos' como algo añadido a su ser: primero son y después están relacionados.(...) Tanto mi pensamiento como mi vida tienden a separarme de la inmediatez de la participación, degradando así al tú hasta convertirlo en un él.(...) El tú se convierte entonces en un 'x' que se supone está más allá de una fachada sensible y que se le conoce asimilándole a mi propio yo, ya que se supone que mi propio yo me es conocido primero. El 'tú' es, pues, uno que está como orientado a mí, cuya presencia deduzco de varios datos objetivos.

Ahora bien, en realidad, si el tú es un modo de existencia, no puede deducirse; la existencia no es un *demonstrandum*. Sólo cuando

³⁷ *El hombre y la gente*. vol.1, pág.62-63.

caemos en la cuenta de que la comunión es un modo primario de ser comprendemos su inefabilidad sin dudar de su significación ontológica."³⁸

No hay una deducción del yo (ni del tú) a partir de unos datos objetivos, sino una intuición intelectual inmediata indirecta que nos permite conocer como una unidad-intimidad se expresa y hace patente en unos elementos objetivos. No consiste, pues, en hacer que algo nos muestre su propia índole por una acción nuestra a la que debe corresponder una pasión en la realidad inquirida, sino que consite más bien, como dice Zubiri, en "asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su *propia interioridad*"³⁹. Esta intuición está vinculada al discurso, como dijimos, por lo que la verdad en encuentro⁴⁰, que constituye el más alto modo de verdad, como veremos, nos permite vincular el compromiso y la contemplación, la teoría y la praxis, el amor y el conocimiento. Esta vinculación no implica fusión o mezcla ambigua, sino compromiso creador.

³⁸ GALLAGHER, K. T.: *La filosofía de Gabriel Marcel*. Razón y Fe. Madrid 1968, pág.64.

³⁹ IL, pág.249. Cfr. MARÍAS, J.: *Breve tratado de la ilusión*, Alianza editorial, Madrid, 1984, pág.74.

⁴⁰ Cfr. ZUBIRI. X.: IR, págs. 263-297.

El objetivismo nos conduce a ver la relación personal "en términos de la yuxtaposición de personalidades ya constituidas"; pero la persona es una realidad superobjetiva y respectiva, y por tanto relativamente absoluta⁴¹, es decir:

"Yo soy constituido por mi relación con otros. El 'nosotros' es lo que crea al 'yo'. Los actos intersubjetivos fundan al sujeto".⁴²

La reciente investigación psicobiológica parece confirmar esta idea: La capacidad de dominar sus actos, de hablar y, por tanto, el desarrollo intelectual del niño, solo se realizan en relación a los otros. Los demás forman parte de mi yo, y cuando faltan -como en el caso de los niños salvajes o niños lobo-, el sujeto se retrotrae a un estadio evolutivo lejanísimo⁴³.

Los autores existenciales y dialógicos (Marcel, Buber, Lévinas, etc) afirman que no se pueden señalar los

⁴¹ La persona no admite la mera integración o fusión con lo real o con las otras personas, sino el encuentro o comunión; al respecto cfr. ZUBIRI, X.: IS, págs. 212-214.

⁴² GALLAGHER, K. T.: o.c., pág.65.

⁴³ Cfr. MARINA, J. A.: *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993, págs. 70-72.

límites de una personalidad, que el tú no limita al yo, ya que la realidad es abierta⁴⁴ y el encuentro personal nos lanza a una experiencia de lo absoluto en la cual participamos del poder de lo real en su fundamento.

b) La presencia pide equilibrio entre immediatez y distancia.

A la vez que hemos ampliado y precisado la riqueza ontológica de lo concreto, también hemos enriquecido la "categoría de immediatez". La intuición intelectual inmediata indirecta nos permite superar el esquema **dentro-fuera**, propio del objetivismo, aplicable sólo a meros objetos, es decir, realidades no expresivas, asibles, delimitadas, susceptibles de conocimiento exacto.

Para poder acceder a la realidad, y actuar creativamente con ella, el hombre tiene que "pasar de la **mera adherencia óptica** a los seres superficiales a la **presencia** respecto a las realidades profundas".⁴⁵ Esto

⁴⁴ La realidad, sobre todo la personal, es inagotable, pues está hecha de sustancia dramática. Este dramatismo tendrá un papel fundamental en la experiencia religiosa. Cfr. MARÍAS, J.: *Breve tratado de la ilusión*, pág.119.

⁴⁵ CG, pág.117

requiere mantenerse cerca de esa realidad pero a cierta distancia, una distancia de perspectiva, es decir, que no aleja pero que tampoco fusiona.

"La inmediatez de intimidad a distancia de perspectiva es la estación término de un ser complejo, como el hombre, que debe buscar la elevación en la profundidad."⁴⁶

Si se pierde el equilibrio entre la inmediatez y la distancia, se puede caer en el alejamiento o en la fusión y por tanto en la pérdida de la **presencia** de la realidad. Es error del objetivismo que "por ser coactivo, minimiza lo real y se aleja del mismo, al adoptar un modo de conocimiento "espectacular" (Marcel)⁴⁷ que transforma la **distancia de perspectiva en distancia de desarraigo**".⁴⁸ Ortega es un ejemplo claro de esta postura: "vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo"⁴⁹ y más adelante:

⁴⁶ Ibíd, pág.118

⁴⁷ Cfr. *El misterio del ser*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953, pág. 119.

⁴⁸ CG, pág.118

⁴⁹ *El hombre y la gente*, vol 1, pág.72

"A la soledad que somos pertenecen -y forman parte esencial de ella- todas las cosas y seres del universo que está ahí en nuestro derredor(...)que jamás se funden con el cada cual que uno es -sino que, al revés, son siempre lo otro, lo absolutamente otro- un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil."⁵⁰

Pero si se equilibran la **distancia** y la **cercanía**, fundan un campo de juego creador.

La intuición intelectual nos asegura el

"logro de una forma de inmediatez rigurosamente humana, un modo de participación existencial que vaya aliada con la distancia que parece implicar la re-flexión. Este logro se consigue al conceder una elevación ontológica tal al dualismo **sujeto-objeto** que la distancia marcada por el guión intermedio no degenera en distancia de alejamiento, sino que florezca en un modo de participación **eminente**, y, por tanto, **reflexiva**".⁵¹

La intuición intelectual responde al proyecto de ampliación de la experiencia que preside este trabajo, por tanto, la *intuición intelectual* debe constituir "la

⁵⁰ Ibíd, pág.75.

⁵¹ CG, pág.118

actividad normal del hombre, ser abierto constitutivamente a un entorno de realidades profundas autoexpresivas que se revelan a impulsos de una tensión creadora de ámbitos".⁵²

En la segunda y tercera parte de este trabajo se mostrará la fecundidad que tienen estas nociones a la hora de explicar la afinidad entre las experiencias estética, ética, metafísica y religiosa.

b.1.- Categorías de inmediatez, distancia y presencia: El triángulo hermenéutico.

Con lo dicho hasta ahora podemos hacer un primer elenco de los tipos de inmediatez, distancia y presencia de lo real⁵³. Algunas de estas modalidades permiten el juego creador, otras lo obturan.

1. Tipos de inmediatez:

a) de fusión: El más intenso pero menos perfecto, pues pierden autonomía los seres implicados en este tipo de unión. Es una unión meramente aditiva.

⁵² CG, pág.119

⁵³ Cfr., TH, págs.66-73.

b) de tacto: Es un modo de inmediatez humana parecido a la fusión. No se puede considerar un sentido estético por su falta de dominio de perspectiva necesaria para el juego creador.

c) de enquistamiento: El relax puede hacer que incluso los sentidos de la distancia estética (vista-oído) se reduzcan a meros receptores estímúlicos. Como en el caso anterior, el sujeto está incrustado en el objeto, sin distancia de comprensión (es la experiencia descrita por Sartre en La Náusea).

d) de comprensión: Sensible-inteligible, gracias a la intelección sentiente (intuición intelectual inmediata indirecta), que a través de los medios expresivos, convertidos por la fuerza configuradora de la realidad expresante en vías abiertas a la manifestación de lo metasensible, el hombre gana una relación de inmediatez eminente con el amplio y elevado mundo de las realidades personales, las significaciones, las obras de arte, etc.

e) de inmersión participativa: La intuición intelectual permite que el hombre comprenda las realidades que se le ofrecen de modo evidente (exigencia de visión) por vía de presencia o patentización total (totus no

totaliter). A su vez esta comprensión implica la inmersión del sujeto en la realidad comprendida (el logos y la razón como búsqueda y compromiso existencial).

2. Tipos de distancia:

a) de alejamiento o de desinterés: Impide el conocimiento. No es el desinterés propio de la experiencia estética, sino la indiferencia.

b) respecto a las vertientes objetivas: Es desinteresada, propia de la experiencia estética.

c) de piedad: amor y reverencia. Propia de la experiencia ética y religiosa.

d) de perspectiva: necesaria para un visión integral de la realidad conocida.

e) de libertad de movimiento (del logos y la razón): tiene una significación ambital-creadora, no espacial-empírica. Los ámbitos, como vimos, no son meros espacios físicos, sino entramados vivientes de interrelaciones robustas, entitativamente sólidas.

3. Tipos de presencia:

- a) superficial sensible, sin relieve.
- b) análisis y conceptualización: manipulación y dominio; manejo controlado, de disponibilidad funcional; de conocimiento científico objetivista, no comprometido.
- c) de patentización de lo metasensible a través de lo sensible.
- d) envolvente nutricia, de participación por vía de cocreación de ámbitos interrelacionales: de comunicación y diálogo intersubjetivo; por vía de entrecruzamiento ambital o encuentro.
- e) de lo misterioso que -al darse de modo englobante- se revela a la vez que se oculta.

La intuición, como dijimos, armoniza el concepto y la imagen y no es opuesta al discurso racional, pues éste es una explicitación de aquella. A nivel objetivo parece haber una contraposición entre intuición y concepto, ya que en este nivel superficial de la realidad, distancia e inmediatez se oponen aparentemente. Pero, como dijimos, no

se trata de una oposición dilemática, sino que lo aprehendido primordialmente (intuición) debe ser explicitado en ulteriores operaciones (logos y razón). En la intelección campal, mediante el dinamismo del logos y posteriormente con la razón, que nos lanza a las experiencias de inmersión o envolventes, esa aparente oposición queda anulada. Esto es posible porque desde el logos y la razón se vuelve a lo primordialmente aprehendido, para alcanzar comprensión.

Cuando nos movemos en un campo o ámbito de realidad, la inmediatez de participación en ese ámbito se armoniza y se potencia -mediante un juego creador-, con la mediación conceptual y con la búsqueda racional. Este juego entre la distancia y la inmediatez da lugar a modos eminentes de presencia. Esto aparece de modo palmario en las experiencias envolventes o de participación creadora (estética, ética, metafísica y religiosa).

La relación entre la inmediatez, la distancia y la presencia viene representada en lo que López Quintás llama *triángulo hermenéutico*. Este triángulo representa la presencia en el vértice superior, la inmediatez en el izquierdo y la distancia en el derecho. No puede pasarse

directamente de la inmediatez a la presencia o de la distancia a la presencia, sino que la presencia es la conjunción complementada de los otros dos vértices. Esta conjunción complementada funda un campo o **ámbito de libertad** que constituye la esencia del juego.

4. Triángulos hermenéuticos:

Expondremos, brevemente, algunos ejemplos de triángulos hermenéuticos⁵⁴.

a. Experiencia de enquistamiento en lo real estímulo:

-*Presencia táctil*: Cuando fijamos la sensibilidad en un haz de estímulos y nos sumergimos con voluntad de fusión en los mismos, sentimos que nuestro espíritu se envara y pierde su poder de situarse a distancia de perspectiva propia de la libertad. Se anula el espacio de libertad

⁵⁴Cfr. TH, págs. 77-88

para crear un ámbito de libre juego que nos permita un modo eminente de presencia de lo real.

Sólo cuando es medio de expresión de lo superobjetivo, posee la materia el alto poder de *presencializarse*, pues toda forma de presencia implica un modo de dominio de la unidad-superobjetivo-expresante sobre los elementos que le sirven de trama expresiva.

-Inmediatez de anegamiento en lo múltiple sensible, en un caos de meros estímulos; inmediatez silenciosa, con silencio de mudez, atenazante -no liberadora-, pues no va aliada con una forma de distancia de perspectiva, sino con la falta de la distancia física que crea espacio para fundar un ámbito de intercambio que constituye el campo de acción de los sentidos estéticos.

El silencio verdadero no es la ausencia de palabras sino un medio para el contacto creador con lo real, para conseguir esa distancia de perspectiva que permite el libre juego creador.

-*Distancia* respecto a las significaciones de la realidad. Se acrecienta de modo proporcional al acortamiento de la distancia física.

b. Experiencia de la náusea (derivada de la anterior):

-*Presencia* de una vertiente desconcertante. La circunstancia normal del hombre está constituida por ámbitos cargados de sentido, pero la relación de *inmediatez sin relieve* provoca una existencia masiva, meramente fáctica, flácida y absurda.

-*Inmediatez amorfa* que se logra cuando se enquistas la vista o el oído en los estímulos sensibles. Esto implica un contacto con una realidad sin configuración.

-*Distancia de alejamiento* respecto a la vertiente superobjetiva de los seres, a su sentido interno y por tanto a su capacidad de fundar ámbitos. Interioridad es el poder de crear, en colaboración, ámbitos correlacionales

en los que llegan a plenitud cada uno de los seres que los integran.

c. Experiencia de expresión estética:

-*Presencia* de patentización de lo metasensible a través de lo sensible: En esta correlación interna y constitutiva de los elementos que integran la obra se funda la posibilidad de un lenguaje de formas sensibles que nos ponga en *presencia inmediata* de un mundo de hondas significaciones. Toda obra de arte integral es *palabra* que instaura una forma de presencia no mero *signo* que alude a un significado más o menos lejano.

-*Inmediatez* de contacto sensorial muy intensa: Ante el objeto artístico la sensibilidad se siente apelada de modo singular.

-*Distancia de jerarquización bipolar* que convierte la vertiente sensorial en *lugar de vibración* de lo metasensible que en ella -como campo abierto- toma cuerpo

y se presencializa: Lo sensible es un campo abierto de patentización de lo metasensible dotado de poder ontológico de expresión. Los fenómenos relativos a la sensibilidad, a la intuición estética y a la belleza deben ser vistos no tanto de modo *estático-formalista* cuanto *dinámico-genético-ambital*, advirtiendo los sorprendentes y decisivos vínculos que median entre la teoría de la inteligencia-sentiente y la interpretación *dinámico-evolutiva* de la realidad, como dijimos citando a Zubiri y a López Quintás en el capítulo tercero.

b.2.-La verdad en encuentro: compromiso existencial, horizonte hermenéutico y lenguaje.

Hemos hablado de la verdad que aparece en la aprehensión primordial de realidad, en la que la realidad está aprehendida en y por sí misma, como algo de suyo. El logos y la razón nos introducen ya en el campo o ámbito de realidad y en la realidad en cuanto tal. En este ámbito aparece el dinamismo creador de la inteligencia y por

tanto la verdad en este ámbito no es una verdad dada objetivamente sino que es fruto de un juego creador.

"La verdad de la razón es -afirma Zubiri- encuentro, pero no es encuentro azaroso que fuera algo así como un choque o tropezón con lo real, sino que es el encuentro de algo que se busca"⁵⁵.

Aunque se hable de verdad racional, no se refiere solo a lo meramente teórico, pues este dinamismo creador, provocado por el mismo ámbito de realidad, implica tanto la distancia de lo primariamente aprehendido como la inmediatez. Este dinamismo circular, este juego creador, que vincula la intuición y el discurso, busca comprender lo real superobjetivo no como algo aislado sino como algo envolvente que implica al propio sujeto comprensor, y le apela a la creatividad. La intuición sola no basta como pensaba Bergson, sino que debe ser explicitada por el discurso para llegar a la comprensión en la cual se armonizan una y otro.

A la luz que se desprende de este juego, se puede crear, no la realidad (pues no la hemos abandonado en ningún momento), sino el contenido de esa realidad, ya sea

⁵⁵ IR, pág.263.

un contenido teórico, práctico o ficticio. Esta creación no es arbitraria, pues **la misma realidad nos da o nos quita la razón**, por eso algunos contenidos que se crean como posibilidades de lo que es la realidad, son rechazados por la propia realidad. Es la experiencia del error o de la no-verificación o de la ausencia de creatividad estética, ética, etc.

La verdad en sentido pleno, es una verdad existencial pues aparece vinculada

"a la plenitud que adquieren los seres en el acontecimiento del encuentro y puede ser definida como *la patentizante plenificación de los seres vinculados en intercomunicación creadora de ámbitos*"⁵⁶.

Sólo en el encuentro, en la cocreación de la verdad campal y fundamental adquirimos un pleno conocimiento de lo superobjetivo.

La vinculación de teoría y praxis a la que aludíamos está motivada por la misma índole de lo superobjetivo. El encuentro, que armoniza distancia y presencia, intuición y

⁵⁶ TH, pág.141.

discurso, conocimiento y compromiso, es la única vía de acceso a las realidades envolventes o ambitales. El desarraigo objetivista, por el contrario, convierte la comprensión en algo aséptico, como manifestación de una voluntad de poder más que de una voluntad de sentido. Esta voluntad de poder considera el conocimiento como un **medio para**, y no como un libre dinamismo creador **en un medio de intelección**, que es a su vez un campo de realidad:

"Enfrentado el entendimiento con la vertiente objetiva (...)elabora conceptos con el fin de establecer ciertos hitos que le permitan reproducir la estructura del objeto (...)En cambio, si el sujeto desea -con actitud reverente- inmergirse en el ámbito constituido por el objeto(...) que juega respecto de él el papel de realidad envolvente -como la obra de arte para el artista, la norma moral para el hombre abierto a los valores éticos, etc.-, los conceptos elaborados por el entendimiento no son *medios para* dominar, sino *medios en los cuales* va tomando cuerpo, va polarizando su *ambital estructura* dicho objeto-de-conocimiento"⁵⁷.

Es la experiencia de la participación inmersiva, propia de la estética, la ética, la metafísica y la religión.

⁵⁷ TH, págs.82-83.

La experiencia de participación inmersiva no pretende, como es obvio, una depreciación o repulsa de lo objetivo expresivo sino su transfiguración. Lo superobjetivo se expresa en lo objetivo que queda elevado y convertido en un medio expresivo, que no constituye una mediatización obturante y opaca. La elevación de lo objetivo⁵⁸ que aparece en los modos de presencia eminente es resultado de conjugar la inmediatez y la distancia de perspectiva, de ahí la importancia que la hermenéutica actual concede a las categorías de *situación, horizonte, mundo, prejuicios*. Como afirma Gadamer, la comprensión hermenéutica debe armonizar la distancia del propio horizonte con la cercanía del horizonte del pasado. El riesgo puede darse si se *abandona el propio horizonte* para asumir fielmente el de los seres pasados o si se *recluye en el propio* por temor a la alteridad alienante:

⁵⁸ "Por tratarse de un proceso de autopotentización analéctica, el medio expresivo queda elevado de condición (...) y se constituye en *campo abierto de presencialización* de la realidades que en él se expresan. El carácter activo del término *presencialización* indica que no se trata de algo que esté sencillamente emboscado tras los medios expresivos, sino de un modo de presencia que implica un poder de integración expresiva. El velo de lo sensible se convierte en medio-de-revelación de lo metasensible cuando éste posee la necesaria fuerza expresiva asumente." (TH., 161)

"Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos."⁵⁹

Pretende Gadamer superar la división sujeto-objeto para admitir su recíproca pertenencia. Para ello toma una intuición de Heidegger en su obra *Hölderlin y la esencia de la poesía*:

"El ser del hombre se funda en el habla, pero ésta acontece primero en el diálogo".

El hablar incluye originariamente tanto la acción de decir como la de escuchar:

"El diálogo y su unidad es portador de nuestra existencia (Ser-ahí)"⁶⁰.

⁵⁹ GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 375.

⁶⁰ Traducción de S. Ramos. FCE, México, 1958, pág. 134.

El proceso hermenéutico presenta una **estructura circular** de pregunta-respuesta, de diálogo yo-tú, de ahí que el intérprete de la historia busque entender y entenderse con y en la tradición, y no sólo conocer la situación "otra" de la tradición sin dejarse interpelar por ella y por su alteridad. El horizonte del intérprete se ensancha hasta aceptar lo que, en un principio, le era extraño; se forma así un nuevo y único horizonte de comprensión⁶¹.

El encuentro de horizontes es conceptualizado por Gadamer como una fusión⁶², lo cual es inexacto pues encuentro no es fusión, ya que el encuentro sigue manteniendo la distancia de perspectiva.

En este dinamismo creador el lenguaje, visto de modo ambital, juega un papel fundamental. El lenguaje, como ocurría con la intelección campal, no es un medio para, sino un **medio en** el que se plasma la condición ambital de lo real y medio en el que se crean nuevos ámbitos:

⁶¹ Cfr. MACEIRAS, M., y TREBOLLE, J.: o.c., págs.68-69.

⁶² Cfr. Verdad y Método, pág.377.

"las palabras y el lenguaje no son vainas en las que sólo se envuelven las cosas al servicio de la comunicación hablada y escrita. Sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son."⁶³

Vimos como el movimiento creador del logos tiene un momento de indeterminación o de ambigüedad, pues se distancia de lo dado en aprehensión primordial y sumerge al sujeto en una especie de atmósfera difusa que Heidegger llamó "nada"⁶⁴. Cuando ese dinamismo circular vuelve al punto de partida (unidad de intuición y discurso) esa indeterminación desaparece pues se consigue la comprensión. En todo este proceso el lenguaje no permanece ausente, ya que el pensamiento humano *"se potencia en el cruce de ámbitos que provoca su expresión comunicativa."*⁶⁵

Si el lenguaje es visto como **medio en** y no como **medio para** el dominio objetivista de lo real, se está dispuesto al encuentro con lo real que constituye la base de la verdad racional en sentido pleno. Así entendido, el lenguaje responde al esquema **apelación-respuesta**, más que

⁶³ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, pág.22.

⁶⁴ Heidegger llama nihilismo al olvido del ser y a la caída en el objetivismo (ocuparse sólo del ente). Cfr. *Ibíd.*, pág.183. Sobre el mismo tema cfr.: CARDONA, C.: *Olvido y memoria del ser*. EUNSA, Pamplona, 1997, págs. 23-270.

⁶⁵ TH, pág.163.

al binomio **acción-pasión**⁶⁶. Al apelar a la realidad mediante el lenguaje se la invita a una respuesta que transfigure lo objetivo, y permita conseguir un modo eminente de presencia como fruto de un encuentro. Esto es palmario no sólo en el lenguaje literario, sino también en el ético, metafísico y religioso. Por eso hablar "*es de por sí trascender*"⁶⁷. La voz de la realidad nos lanza allende lo aprehendido a la búsqueda de lo trascendente, del fundamento de lo real. Esa presencia direccional de lo real que aparecía -en palabras de Zubiri- en la aprehensión primordial de lo real, es fomentada en la búsqueda racional en sus diversos modos no excluyentes (entre ellos el estético, el ético, el metafísico y el religioso).

Bien es verdad que el lenguaje también puede obturar el acceso a lo real o a otras personas, pero se trataría de un lenguaje adulterado y reducido a su condición meramente objetiva. Esta posibilidad permite comprender la importancia y el valor que el personalismo contemporáneo da a la palabra, entendida como medio en el que comparece la *resonancia interna de cada entidad del cosmos*.

⁶⁶ Cfr. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, o.c., págs.43-45.

⁶⁷ TH, pág.164.

3) *El concepto de juego creador.*

Una vez que hemos analizado lo que es la intuición intelectual inmediata indirecta, podemos abordar con más detenimiento el juego creador.

En el apartado anterior indicamos que la intuición intelectual debía considerarse la actividad normal del hombre. Otro tanto hay que decir de su capacidad creativa:

"La teoría del juego (...) arranca del conjunto de experiencias creadoras que forman la base del quehacer cotidiano del hombre, visto en toda su hondura y radicalidad. De modo circular, este quehacer humano fundamental hace posible la actividad estética más alta, y ésta, a su vez, colabora eficazmente a la tarea de rehabilitar y revalorar las experiencias naturales del hombre".⁶⁸

⁶⁸ EC, pág.28

La hermenéutica contemporánea (Gadamer⁶⁹, por ejemplo) destaca el carácter lúdico de todo acontecimiento estético:

"Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego"⁷⁰.

Anteriormente, Schiller había destacado el papel fundamental que el impulso lúdico desempeña en el impulso artístico⁷¹.

Sin embargo, también se puede afirmar que existen distintos tipos de juego, en consonancia con las

⁶⁹ Cfr. *Verdad y Método*, o.c., págs. 143-182. Algunas referencias de Gadamer al concepto de juego: "El ser de la obra de arte no era un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación; sólo una tematización secundaria tanto de lo uno como de lo otro puede aducir esta 'distinción estética'. Tampoco lo que sale al encuentro de nuestro conocimiento histórico desde la tradición o como tradición - histórica o filológicamente-, el significado de un evento o el sentido de un texto, era un objeto en sí fijo que meramente hubiera que constatar: también la conciencia histórica encerraba en sí en realidad la mediación de pasado y presente." (*Verdad y Método*, pág. 568)

"La mejor manera de determinar lo que significa la verdad será también aquí recurrir al concepto del *juego*". "Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices -¿y cuándo cesaríamos de serlo?-" (Ibíd., pág. 584)

⁷⁰ Ibíd. pág. 585.

⁷¹ *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Aguilar, Madrid, 1969. Carta 15.

diferentes modalidades de experiencia -ética, estética, metafísica, religiosa, etc.-. Todos ellos tienen en común el ser fuente de iluminación y realizarse en el campo de luminosidad que ellos mismos desprenden.

La comprensión de las relaciones entre las diferentes modalidades de experiencia implica

"poner en juego la capacidad creadora en un grado y con una intensidad suficientes para adentrarse en la génesis misma de los acontecimientos básicos de la existencia humana, que sólo revelan su verdadera significación a quien los contempla desde dentro, comprometidamente".⁷²

La verdad en encuentro está unida indefectiblemente al compromiso existencial y a la capacidad creadora, condiciones ambas del juego creador.

Bien es verdad que se ha solido entender el juego como consecuencia del impulso de imitación, expresión de una voluntad de poder, algo superfluo y separado de la seriedad de la vida corriente. Pero en sentido riguroso, jugar es "crear algún tipo de realidad *ambital* bajo unas

⁷² EC, págs. 27-28.

normas determinadas"⁷³. Cuando se afirma que el juego es algo alejado de lo cotidiano se pretende expresar esa distancia de la inmediatez que nos permite el encuentro fecundo con lo real ambital, pero en modo alguno podemos considerar el juego como algo intrascendente y trivial⁷⁴. Dijimos que el dinamismo del logos y de la razón nos movían por la realidad campal y fundamental y a su vez ese movimiento daba lugar a modos eminentes de encuentro y de presencia. El encuentro de dos ámbitos, facilitado en muchos casos por el lenguaje, da lugar a una presencia luminosa y a la creación como consecuencia de un esfuerzo que podemos llamar juego creador.

Cuando nos movemos en un campo de realidad, este nos ofrece una serie de posibilidades que podemos asumir, ya sea de un modo estético, ético, metafísico o religioso. Estas posibilidades que a la persona como ámbito de realidad le ofrece el ámbito de lo real en el que se mueve, son **posibilidades lúdicas**.

⁷³ LÓPEZ QUINTÁS, A.: "Hacia una renovación de la hermenéutica desde la experiencia estética". En *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*. Ed. Eset, Vitoria 1990.

⁷⁴ Cfr. GADAMER, H.G.: *Verdad y Método*, o.c., pág.144.

Después de estos prolegómenos es menester que definamos lo que es juego:

*"...el juego es una actividad corpóreo-espiritual libre, que crea, bajo unas determinadas normas y dentro de un marco espacio-temporal delimitado, un ámbito de posibilidades de acción e interacción con el fin, no de obtener un fruto ajeno al obrar mismo, sino de alcanzar el gozo que este obrar proporciona, independientemente del éxito obtenido".*⁷⁵

El concepto de juego nos permite completar las aportaciones a la comprensión de la actividad humana que se derivan del método de pensamiento circular. Esto es así, debido a que el juego presupone el carácter superobjetivo o ambital de la realidad, y a su vez es creador de nuevos ámbitos:

"Los ámbitos que crea el juego se interfieren entre sí, y, al hacerlo, suscitan un alumbramiento de sentido. A esta luz, el juego crea nuevos ámbitos y forma, así, una trama constelacional que envuelve e impulsa al que se inmerge en ella cocreadoramente con afán de crear juego.

⁷⁵ EC, pág.29

Se establece con ello una fecunda relación de causalidad circular entre el jugador y el juego, entre la luz que desprende el proceso lúdico y el juego que se crea a tal luz".⁷⁶

Tanto el juego como el jugador deben ser vistos como ámbitos de realidad y no como meros objetos⁷⁷: "El jugador es un campo de posibilidades de acción reglada por normas lúdicas. El juego es un campo de posibilidades de acción con sentido".⁷⁸ Estas afirmaciones de López Quintás aquilatan el concepto de juego, alejándolo tanto de la concepción subjetivista de la modernidad, como de las desconcertantes apreciaciones de Gadamer cuando afirma que en el juego no hay sujeto, o que el sujeto de la actividad lúdica es el propio juego, y no los jugadores⁷⁹. Hay que eliminar esas dicotomías dilemáticas con el concepto de experiencia reversible, tanto el jugador como el juego son ámbitos de realidad, por tanto, ninguno domina al otro sino que se refuerzan mutuamente.

⁷⁶ EC, pág.29

⁷⁷ Si el dinamismo del logos puede convertirse en un juego creador, es debido no sólo a ese dinamismo, sino al carácter ambital de lo real. Por esto me parecen insuficientes las afirmaciones que hace J. A. MARINA, en su obra ya citada (pág.150), cuando reduce el campo de juego a una creación de la inteligencia, sin aludir a la dimensión metafísica del mismo.

⁷⁸ EC, pág.71

⁷⁹ Cfr. *Verdad y Método*, o.c., pág.146.

La teoría del juego nos permite ampliar el alcance y profundidad de la experiencia, ya que al ver la realidad no como un mero objeto dominable, controlable y delimitado, sino como un ámbito que nos envuelve y nos apela a hacer juego con él, nos lanzamos a la "apasionante tarea de seguir **por dentro** -mediante el conocimiento por vía de trato- la articulación interna de la experiencia de lo envolvente en sus diferentes modalidades".⁸⁰ Como afirma Gadamer:

"El que comprende está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido. Está, pues, justificado que para el fenómeno hermenéutico se emplee el mismo concepto del juego que para la experiencia de lo bello".⁸¹

El juego creador transfigura la realidad, en él acontece la expresión de lo superobjetivo en lo objetivo y por tanto su luminosidad, por eso el juego enriquece la realidad y es **fundamento de la cultura humana**. Sólo mediante el juego puede el hombre fundar modos de unidad con el entorno y constituirse como persona. El hombre está

⁸⁰ EC, pág.29

⁸¹ *Verdad y Método*, pág.585.

instalado en la realidad, pero esa instalación no es algo fijo y estático, sino que es encomendada al hombre como tarea, como **tarea lúdica**. Esa tarea se manifiesta en el derecho, el arte, la ciencia, la filosofía, etc.

Posteriormente analizaremos la fecundidad de estas afirmaciones, tanto en el campo de la experiencia ética (superación del dilema heteronomía-autonomía), como en el de la estética (superación del objetivismo estético). Por ahora podemos adelantar que lo

"envolvente es dominador, y promociona, al mismo tiempo, la libertad del sujeto dominado; exige la donación de sí mismo y devuelve a quien se entrega a lo mejor de sí mismo; es distinto del ser humano, pero no distante, ni extraño ni hostil, antes constituye el "elemento" en que debe el hombre desplegarse, y puede en casos llegar a serle más íntimo que su propia intimidad".⁸²

En los siguientes apartados mostraré como las ideas anteriormente expuestas, sobre todo las de Xavier Zubiri y Alfonso López Quintás, ofrecen una explicación del encuentro del hombre con lo real que permitirá comprender

⁸² EC, pág.30

la afinidad de las diversas modalidades de experiencia, objeto de esta tesis doctoral.

a) El juego tiene el fin en sí mismo y ostenta un **caracter estructural**.

El juego nos introduce en el ámbito de lo envolvente, y por consiguiente no necesita "la inclusión de una finalidad externa para poseer sentido, pues encierra en sí todo lo necesario para alumbrar sentido sobreabundantemente.(...)El juego es todo él un **ámbito resplandeciente, campo de luz** donador de sentido y engendrador de belleza porque tiende esencialmente a crear un campo de libertad, de opciones siempre nuevas, dentro de un cauce de posibilidades"⁸³ que nos ofrece la realidad por estar instalados en ella. La experiencia de esta instalación será el inicio de una metafísica no desarraigada, ni meramente manipuladora de conceptos.

⁸³ EC, pág.35

En el campo de la ética, el juego creador es una muestra clara de que para actuar libremente es necesario estar

"en vinculación a las normas que regulan en cada caso la creación de juego. Como queda indicado, la luz de inteligibilidad y el esplendor de belleza brotan en la interferencia entre un sujeto que actúa libremente y una trama de realidad que lo **envuelve de modo promocional**, es decir, lo envuelve en cuanto somete su acción a unos cauces y le otorga con ello unas posibilidades determinadas".⁸⁴

El juego es una actividad creadora que lleva en sí su principio y su fin y, consecuentemente, su sentido pleno.

Esto es así por ser el juego creador fuente de sentido y de luz, ya que

"alberga en sí mismo su principio de autodespliegue, posee una **finalidad interna**, forma una especie de **constelación** en la cual cada elemento se vincula a los demás en un proceso de potenciación mutua."

⁸⁴ EC, pág.35

En el juego, como en toda realidad estructural, hay una prioridad de la unidad sobre la diversidad⁸⁵, pues

"su condición primaria es la mutua vinculación de unos elementos con otros. De modo inverso, cabe asimismo decir que la unidad se afirma y potencia en la diversidad, vista como articulación y despliegue de la unidad", de modo que "cada elemento confiere sentido al todo y, a su vez, cobra en el todo su plenitud de sentido".⁸⁶

Ya aludimos a la intuición intelectual inmediata indirecta como el mejor modo de acceso a este tipo de realidades que se dan de modo interaccional, pues esta intuición nos permite captar lo profundo superobjetivo (unidad analéctica), que late bajo los medios expresivos objetivos (diversidad), mediante el conocimiento discursivo por perfiles (carácter indirecto de la intuición).⁸⁷ El concepto y el discurso racional son una

⁸⁵ Cfr. ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

⁸⁶ EC, pág.34

⁸⁷ "La immediatez directa con realidades del entorno que el hombre adquiere mediante las sensaciones estímúlicas sirve de trampolín (medio analéctico) para conseguir una forma superior de immediatez: la immediatez indirecta con las realidades que se revelan al hombre por vía de **apelación**, que exige **respuesta comprometida**. Cuando el hombre ofrece esta respuesta, se establece un vínculo de interferencia dialógica que denominamos presencia y que hace surgir un modo peculiar de luz." (EC, pág.39).

exigencia de la intuición, una **exigencia en despliegue**⁸⁸ que da origen al juego creador.

Como decíamos, el juego lleva en sí su principio y su fin; se desarrolla a impulsos de una lógica interna que pone en mutua vinculación creadora a los elementos del conjunto. Esta vinculación unificadora interna hace que el juego se cierre

"**cíclicamente sobre sí mismo**. Este carácter cíclico no implica cerrazón sino -positivamente- **autosuficiencia en el orden de la constitución** (es la idea de sustantividad de Zubiri), ambitalidad, y, en su virtud, capacidad de relacionarse con otras realidades también ambitales, dando lugar a nuevos ámbitos interrelacionales".⁸⁹

Si queremos entrar en el campo de la creatividad debemos superar el objetivismo y centrarnos en lo superobjetivo o ambital, pues lo "ambital se despliega ambitalmente cocreando ámbitos interferenciales".⁹⁰ Los meros objetos, en cambio, sólo se yuxtaponen o colisionan, o delimitan unos a otros.

⁸⁸ Cfr. IR, pág.251.

⁸⁹ EC, pág.36. El paréntesis es mío.

⁹⁰ Ibíd.

Todo lo dicho anteriormente no implica una concepción de la realidad como mero juego, en el sentido de falta de compromiso con la realidad y desvinculación de ésta. Más bien al contrario, ya que el propósito que alienta este estudio es mostrar el camino para llegar a una auténtica unidad con lo real.

"El hecho de que el juego, como tal, forme una unidad constelacional, una trama de líneas de sentido no indica que no pueda vincularse con motivos extralúdicos. Indica solamente que no puede fusionarse, de modo inferior a la unidad de integración y mutua potenciación".⁹¹

Es el tipo de unidad que supera a un tiempo el empastamiento y el desarraigo, al que están sometidos los métodos objetivistas. Ortega, por ejemplo, no consigue explicar ese modo eminente de unidad que es el amor:

"Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos

⁹¹ Ibíd.

es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades".⁹²

Explicar la vida como radical soledad se contradice con lo anteriormente explicado. La persona es un ámbito de realidad y no un mero objeto aislado, por eso afirman los autores personalistas y existenciales antes citados que no hay yo sin tú. La propia realidad personal sólo se puede constituir en *respectividad*, es decir, sólo se puede configurar plenamente como un yo por referencia a otras realidades personales. El mismo yo es apertura respectiva al campo de lo real y al mundo. Y la unidad modélica con ese mundo no es la de fusión, propia de seres meramente objetivos, sino la del encuentro.

b) Significado y sentido.

Es necesario ver el juego en conjunto, con los aciertos y los errores que pueden cometer los participantes, para advertir que

⁹² *El hombre y la gente*, o.c., vol 1, pág.75

"la acción lúdica va creando paulatinamente un campo-de-iluminación, y a la luz de este campo lúdico resalta el sentido o el sinsentido de cada una de las jugadas. Toda jugada tiene una significación, pero puede carecer de sentido".⁹³

El sentido viene a ser el significado especial que adquiere una acción (una jugada) en una trama de relaciones. El sentido se da en un nivel de realidad distinto y superior en posibilidades al nivel en que se da el significado. Pero ambos deben integrarse. El sentido abarca siempre más que el significado, pues aquel siempre surge

"en un contexto. De ahí que para captarlo haya que sobrevolar los distintos elementos que forman una situación para contemplarlos en conjunto y ver el papel que juega cada uno respecto a los demás y al todo".⁹⁴

Es la riqueza de contenido que aportan el logos y la razón respecto a la aprehensión primordial de realidad. Aunque esta primera aprehensión nos instale en la

⁹³ EC, pág.34

⁹⁴ ArP, pág.92

realidad, esa instalación no es estática e instintiva, sino que el hombre como animal cultural, debe configurar su personalidad a través del encuentro lúdico con lo real.

Este encuentro es la consecuencia de armonizar la inmediatez con la distancia de perspectiva, algo que no siempre se consigue:

"Si una persona realiza diversas acciones sin atenerse a ninguna instancia que les dé sentido, tal actividad no desborda el plano de la mera agitación, que se define como acción dispersa, inarticulada, falta de unidad y finalidad y, consecuentemente, de significación plena".⁹⁵

La fuente de sentido no es el sujeto aislado, ni el mero objeto, sino el encuentro que permite el juego creador, y que requiere esa distancia de perspectiva necesaria para evitar, tanto la fusión como el dominio despótico. Las experiencias plenas de sentido son envolventes, y por eso son incompatibles con la voluntad de mero dominio. El descubrimiento de los valores (tanto estéticos, como éticos y religiosos) como las raíces últimas del sentido, implica respetar y hacer juego con

⁹⁵ EC, pág.35

ese misterio en que la realidad consiste. Los valores no son objetos, sino ámbitos que sólo comparecen en el juego creador; son relacionales pero no relativos al sujeto.

Cuando analicemos la experiencia ética abundaremos en este tema.

c) Carácter lujoso y extraordinario del juego.

Por las características que posee el juego (tener su fin en sí y ostentar un carácter estructural), confiere

"sentido a cada uno de sus momentos y elementos en cuanto les hace crear juego, es decir: desempeñar el papel que les compete en el conjunto. Este ensamblamiento acrecienta el valor expresivo de cada elemento, que resulta así potenciado y, en consecuencia, dotado de gracia, debido al desnivel entre lo que cada elemento es en sí y el valor que adquiere en el dinamismo del contexto en que se da. Este plus de gracia que adquiere le otorga un aspecto lujoso, extraordinario".⁹⁶

⁹⁶ EC, pág.41

Sería erróneo desgajar el juego creador de la realidad, aludiendo a su posible carácter ficticio; más bien habría que afirmar que por ser "artificial no es el juego necesariamente **artificioso** en sentido de **arbitrario**, ficticio, meramente subjetivo y fantástico." Pues a pesar de ser artificial en "razón de su origen", no por eso es irreal, sino no-natural⁹⁷, es decir, "fruto de un acto creador humano, acto libre y convencional (es decir, reglado conforme a normas prefijadas)".⁹⁸ De todos modos sería imposible considerarlo como algo meramente ficticio e irreal, por varios motivos:

a) Lo irreal es un momento de lo real, es la suspensión de contenido de algo real para inteligirlo en el campo de realidad, es decir según otras realidades, y adquirir un nuevo contenido más rico que el de la aprehensión primordial. Este nuevo contenido puede ser teórico, práctico, ficticio, etc, pero siempre será un contenido de la realidad. (por ejemplo realidad en ficción y no ficción de realidad).

⁹⁷ Pero tampoco anti-natural, sino cultural o manifestación de la naturaleza cultural del hombre.

⁹⁸ EC, pág.51

b) La inteligencia nunca abandona lo real, tampoco en su dinamismo campal y fundamental (logos y razón). Este libre dinamismo creador, debe contrastar sus creaciones con la realidad. La realidad nos da o nos quita la razón.

El caracter lujoso y extraordinario que tiene el juego, "le confiere libertad en orden a fundar tramas de ámbitos que constituyen una fuente privilegiada de luz para comprender el sentido de la existencia".⁹⁹ Este lujo está promovido por el carácter abierto de la realidad, la realidad siempre da más de sí, no es algo concluso y cerrado, por eso el dinamismo creador del hombre no tiene fin.

* * *

La cabal comprensión de la teoría del juego creador nos permitirá advertir el sinsentido que se encierra en la dislocación efectuada entre las experiencias ética, estética y metafísica. El neopositivismo había cerrado el

⁹⁹ Ibíd.

paso a la experiencia metafísica, y había reducido la ética a un emotivismo subjetivo. La estética sin conexión alguna con las otras dos modalidades de experiencia (por influencia de Kant¹⁰⁰) quedaba recluida en un esteticismo estéril.

Comprendido el juego creador, resulta pueril la dilemática distinción entre heteronomía y autonomía, entre belleza y realidad, entre valores y normas. Hacer juego con la realidad (ética, estética), estar instalados en ella (metafísica), buscar su fundamento absoluto(religión): he aquí la unidad de las experiencias.

Analicemos a continuación cada una de ellas.

¹⁰⁰ Aunque Kant no elabore una filosofía psicologista, sino trascendental (como afirma en el prólogo de la Crítica del juicio, pág.6 en la versión de García Morente, Espasa Calpe, Madrid 1977), dará pie a reduccionismos psicológicos en la estética elaborada por autores posteriores. Cfr. LABRADA, M^aA.: *Estética y filosofía del arte: hacia una delimitación conceptual*, en "Anuario filosófico", EUNSA, Pamplona 1984, número 2, págs.75-76.

PARTE II

DIVERSAS FORMAS DE EXPERIENCIA

Una vez que hemos visto la necesidad de ampliar el alcance de la experiencia humana, analizaremos las diversas modalidades de ésta (experiencia estética, ética, metafísica y religiosa) tomando como punto de referencia la ampliación del concepto de realidad¹ que hemos indicado en la primera parte y el método de pensamiento circular

¹ También se hace necesario ver el lenguaje en todo su alcance y complejidad. Por no ser el lenguaje objeto de estudio específico de esta tesis, transcribo aquí esta extensa nota: "Empeñado en la búsqueda de un "realismo de alto estilo", que, sin abandonar el campo de lo real-concreto, desborde la precariedad de un empirismo alicorto, el hombre contemporáneo empezó a entrever con creciente claridad a partir de la primera guerra mundial que el fenómeno del lenguaje es un singular "acontecimiento" en el que confluyen las principales líneas que intervenculan al hombre y a la realidad. En su abismal complejidad, el lenguaje se convierte así en el medio por excelencia de la autorrealización humana, con todo lo que ésta implica de creatividad a todos los niveles: intelectual, afectivo, artístico, interpersonal, etc.(...)El lenguaje auténtico, el que constituye una verdadera comunicación humana, no se reduce a medio para (Mittel), antes constituye en todo rigor un medio en (Mitte), un lugar viviente de alumbramiento de sentido." (CG, págs.74-76.). Cfr., también, GADAMER, H.G.: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977, págs. 526-547; LAKOFF, G. y JOHNSON, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*, o.c., págs.228-267.

(teoría del juego, intuición intelectual inmediata indirecta, etc.).

El cambio de mentalidad dado en la filosofía contemporánea por los autores citados (Husserl, Heidegger, Zubiri, López Quintás, etc.) permite una cabal comprensión de las diversas vertientes de la experiencia humana y su afinidad estructural, pues uno "de los signos cardinales de la mediocridad de espíritu es ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes".² De ahí la necesidad de una formación humana que nos permita superar el objetivismo³; esta formación "se lleva a cabo por vía de encuentro con lo real en sus diversas vertientes. El encuentro sólo es posible entre **ámbitos de realidad**, no entre objetos".⁴

² THIBON, G.: El pan de cada día. Rialp, Madrid 1952, pág.63.

³ "La actitud objetivista que tiende a considerar todos los seres como objetos dominables, poseíbles y disfrutables, se ha convertido a lo largo de cuatro siglos en una especie de segunda naturaleza del hombre occidental. Un fino auscultador de la sociedad contemporánea, Karl Jaspers, observó que el hombre actual tiende a la actitud objetivista como tiende el gato a caer sobre las cuatro patas. Superar tal proclividad implica un esfuerzo singular y un poder de discernimiento muy alto."

"En esta difícil tarea pedagógica puede jugar la estética un papel decisivo. Si se analiza con finura metodológica la articulación interna de la experiencia artística, se descubre en ella una trama fecunda de apelaciones y respuestas, y se adivina el nexo que existe entre la entrega a instancias valiosas y el ascenso a lo mejor de uno mismo." (LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Para comprender la experiencia estética y su poder formativo* (Se citará como PaCom). Ed. Verbo Divino. Navarra 1991, pág.14)

⁴ PaCom, pág.11.

CAPÍTULO 1

La experiencia estética

Comenzaré analizando la experiencia estética porque en ella se da un compendio, y una síntesis, de los elementos propios de las experiencias que analizaré después. La obra de arte forma un mundo sugestivo que parece despegarnos de la realidad inmediata, arrancarnos del nexo de la vida, para referirnos, al fin, con más fuerza, al todo de nuestra existencia⁵. En el arte se actualiza una plenitud de significado que no es meramente objetiva, por eso deja un regusto a no sé qué, al referirse al conjunto superobjetivo de la existencia humana. Este despegarnos de lo objetivo-inmediato que consigue la obra de arte nos sitúa en una vía abierta al infinito(en ella misma somos lanzados más allá de ella), pues, al no integrarse con otros objetos en la unidad de

⁵ Cfr. GADAMER, H.G.: *Verdad y Método*, o.c., pág.107.

un proceso de experiencia, representa una totalidad superobjetiva que nos permite comprender la estructura del resto de experiencias.

Esta vivencia de la belleza, del arte,

"en sus diversas actividades(...)fomenta la experiencia lúdica de participación en lo valioso, y hace ver como contrastes muchos pretendidos dilemas, como autonomía-heteronomía".⁶

La experiencia estética, bien entendida, supone una superación del objetivismo y una vivencia que nos inmerge en un campo de realidad envolvente, pues el contemplador se ve implicado y apelado por la obra⁷. Sin esta apelación es imposible la experiencia estética; por eso afirma Steiner:

"Cuando el acto del poeta es contestado(...), cuando penetra en los recintos, espaciales y temporales, mentales y físicos, de nuestro ser, trae consigo un llamamiento radical en favor del cambio.(...) En un sentido fundamental y pragmático, el poema, la estatua o la sonata, en lugar de ser leído, contemplada o escuchada, son más bien

⁶ PaCom, pág.11.

⁷ Cfr. KANDINSKY, V.: *De lo espiritual en el arte*. Labor/Punto Omega, Barcelona 1988, págs. 22-25. Otros autores, como D. Estrada, hablan de una polaridad en la experiencia estética. Cfr. *Estética*. Herder, Barcelona 1988, págs.45-51.

vivididos. El encuentro con lo estético es, junto con ciertos modos de la experiencia religiosa y metafísica, el conjuro más ingresivo(*ingressive*) y transformador a que tiene acceso la experiencia humana."⁸

Esta capacidad del arte para fomentar la experiencia del juego creador, puede servirnos de paradigma para entender la afinidad entre las diversas experiencias que son objeto de este estudio, pues, al mostrarnos la condición superobjetiva de lo real

"nos abre a un concepto más amplio y comprehensivo de verdad, racionalidad, saber, hombre y realidad. Con ello, nos revela de modo nítido que la personalidad humana se desarrolla a través de la entrega extática a realidades que ofrecen campos de posibilidades de juego, y se destruye cuando el hombre se deja fascinar por realidades exaltantes que producen vértigo".⁹

El juego no tolera una unidad de fusión con lo real, sino de integración y mutua potenciación¹⁰.

⁸ *Presencias reales*. Ed. Destino, Barcelona, 1992, pág.176.

⁹ PaCom, pág.11

¹⁰ Un tratamiento del mismo tema, desde una óptica diferente aparece en la obra citada de George Steiner *Presencias reales*.

Analicemos, brevemente, a continuación el término belleza.

1) El término "belleza".

Este vocablo deriva del término latino *bellus*, bonito (que también tiene afinidad con *bonus*, bueno). Ya Platón advierte el carácter superobjetivo de la belleza y por ende la dificultad que entraña su definición. Es harto conocida la conclusión del Hippias mayor: "Lo bello es difícil".

A pesar de esto, se han formulado diversas definiciones de belleza a lo largo de la historia¹¹. Griegos y romanos conceptuaron la belleza como el *esplendor del orden*, completada con las fórmulas medievales de: *esplendor de la realidad*, *esplendor de la*

¹¹ Cfr. VILLAPALOS Y LÓPEZ QUINTÁS: *El libro de los valores*, Planeta, Barcelona, 1997. págs. 349-373.

verdad y esplendor de la forma. Estas definiciones incluyen el concepto de orden, como entreveramiento de varios ámbitos de realidad con proporción y medida.

La proporción es un término relacional, pues una obra de arte es proporcionada si sus características responden a un criterio uniforme, establecido a la luz de la experiencia (dinamismo creador del logos y la razón) en un campo de realidad. Y la medida indica el ajuste del conjunto artístico a la figura humana. La unión de la medida y la proporción da lugar a la armonía, fuente inagotable de belleza. La armonía implica unidad en la diversidad, integridad de partes, etc. La armonía y el orden son fuente de una peculiar luminosidad¹² que llamamos belleza. Esta luminosidad es fruto de todo juego creador, como dijimos en la primera parte, y en ella se

¹² Este aspecto de la belleza dará lugar durante la Edad Media a toda una metafísica de la luz (Roberto Grosseteste, Alberto Magno, San Buenaventura, etc.). La atención de artistas y filósofos durante esta época se centra, en parte, en la luminosidad en sí misma y en su potencia simbólica. Los dorados rutilantes de las tablas pictóricas sugieren un ámbito de infinitud, los ámbitos abiertos por la luz en las catedrales góticas simbolizan y elevan hacia la ciudad celeste, y Dante utiliza la luz como medio expresivo para hablarnos del Paraíso en su Divina Comedia.

Afirma GADAMER este carácter ambital de la luz: "De hecho, el modo de ser de la luz consiste en esta reflexión en sí misma. La luz no es sólo la claridad de lo iluminado, sino, en cuanto que hace visibles otras cosas, es visible ella misma". *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 576.

patentiza la riqueza superobjetiva de lo real (tanto estético, como ético y religioso).

No se puede reducir la armonía al ámbito de lo estético; también lo ético tiene una armonía propia (la existente entre las acciones humanas y los valores éticos. Es el concepto griego de *kalokagathía*, que dará lugar en el romanticismo al concepto de alma bella¹³).

En las definiciones anteriores aparecía también el concepto de *forma* como integrante de la belleza. La forma como principio estructurante superobjetivo produce orden y luminosidad¹⁴; de ahí el origen de la palabra hermoso (*formosus*). También en otros autores aparece la idea de forma como principio unificante de la obra de arte:

"La forma es aquello por lo cual el objeto posee un sentido; y si hemos podido hablar hace un momento de una forma exterior unificadora de lo sensible, es porque ya ofrecía ella el bosquejo de un cierto sentido: ser una columna es ya un sentido para la piedra;

¹³ Cfr. HÖLDERLIN, F.: *Hiperión*. Trad. de J. Munárriz. Ediciones Hiperión, Madrid 1990¹².

¹⁴ Ya dijimos que se puede conceptuar la realidad como una unidad superobjetiva analizada por sus notas objetivas. Es la concepción de Zubiri.

pero ser esbelta o majestuosa es un acrecentamiento de tal sentido, y a través de ello es como percibimos verdaderamente la columna."¹⁵

Esto no implica que el arte tenga que ser necesariamente figurativo, pero sí tener una forma unificante y superobjetiva. El afán de superación del objetivismo que se da en el arte contemporáneo corre paralelo con el mismo afán en la filosofía actual; pero igual que algunas corrientes de pensamiento contemporáneas han desembocado en un estéril *inobjetivismo*, algunas vanguardias artísticas (como el suprematismo de Malevich) han corrido igual suerte.

La función del arte no es anular lo objetivo, sino convertirlo en campo de patentización de lo superobjetivo. Por eso los procesos artísticos siguen el esquema dentro afuera, como afirma Unamuno:

"En vez de decir, pues, ¡adelante!, o ¡arriba!, di: ¡adentro! Reconcéntrate para irradiar; deja llenarte para que reboses luego, conservando el manatíal."¹⁶

¹⁵ DUFRENNE, M.: *Fenomenología de la experiencia estética*, vol.1. Fernando Torres - Editor s.a., Valencia 1982, pág. 179.

¹⁶ ¡Adentro! en *Obras selectas*, Plenitud, Madrid, 1965, pág.189.

Esta idea también aparece en Julián Marías, cuando habla de la belleza del rostro humano:

"Hay, sin embargo, otra forma de belleza(...). Es la belleza que se puede llamar de dentro a fuera. No consiste tanto en una forma como en algo que, por decirlo así, la sostiene internamente; es una singular fuerza interior, una tensión que se derrama por las facciones y las hace vivir.(...)Esta forma de belleza(...)revela en el rostro una intimidad personal que solamente es accesible en él o en la palabra.(...) No tiene término, se extiende ante el contemplador como un camino abierto, que llama, que encierra, en forma visual, un carácter de vocación."¹⁷

El acceso a la intimidad personal está vedado para el esquema objetivista fuera-dentro. Sólo lo superobjetivo expresivo (como la intimidad personal) tiene la fuerza suficiente (el poder de lo real, que dirá Zubiri) para manifestarse y hacerse patente en los elementos objetivos:

"No es la blancura de este mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante

¹⁷ Breve tratado de la ilusión, Alianza editorial, Madrid, 1985, págs.104-105.

nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que sólo podríamos describirla con estas palabras: absoluta presencia."¹⁸

Esta manifestación sólo se hace presente como resultado del juego creador (que crea modos eminentes de unidad gracias a la distancia de perspectiva, que aparece en el método de López Quintás) con la realidad en sus aspectos más valiosos. Por eso tanto el dominio como la fusión frustran el encuentro personal y la experiencia estética. Ortega da un paso en falso después de advertir con lucidez la presencia en que consiste la obra de arte. El alejamiento, el mero despego, no permiten el encuentro con la realidad estética. Ortega confunde el alejamiento con la distancia de perspectiva:

"(...)el pintor indiferente no hace otra cosa que poner los ojos en coulisse. Le trae sin cuidado cuanto pasa allí; está, como suele decirse, a cien mil leguas del suceso. Su actitud es meramente contemplativa(...)Sólo atiende a lo exterior, a las luces y las sombras, a los valores cromáticos. En el pintor hemos llegado al máximo de distancia y al mínimo de intervención sentimental."¹⁹

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J.: *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Alianza editorial, Madrid, 1996.

¹⁹ *Ibíd.*, pág.23.

Ya dijimos, al hablar de los triángulos hermenéuticos, que la presencia es el resultado de la conjunción de la inmediatez y de la distancia.

Por último, decir que hay formas distintas de belleza (no podemos reducirla al arte) como lo sublime, que nos asombra por su grandeza y valor y nos lanza a la búsqueda del fundamento de lo real y de nuestra propia realidad.

Al tratar las restantes experiencias y su afinidad volveremos sobre este tema.

En definitiva, hay belleza donde hay armonía, expresividad, plasmación de un ámbito o campo de realidad que se hace patente de forma luminosa, por el mismo esplendor de la realidad superobjetiva.

a) Breve historia de la estética filosófica.

a.1.- Estética Antigua.

En la antigua Grecia, en la que apenas existe una elaboración intelectual sobre la estética, ya aparecen calificaciones sobre lo bello (*kalós*). En los poemas homéricos lo bello aparece ligado a la idea de perfección, fuerza y potencia. Con frecuencia se aplica a la belleza puramente sensible, aunque también, como dijimos, aparece el término belleza con connotaciones morales (*kalokagathía*). Por otra parte, la poesía era una fuente de saber; en la *Ilíada* y en la *Odisea* estaba contenido el saber esencial y, por tanto, belleza y verdad se unían²⁰. En la poesía lírica posterior a Hesíodo es más perceptible la distinción entre belleza y bondad, aunque la separación de belleza y bien no será total²¹.

Los poetas del siglo VI y V a.de C. ya tienen una concepción del arte como divino por su inspiración y humano por su técnica. La poesía es seriedad y juego, ficción y verdad.

²⁰ Cfr. INNERARITY, D.: *La irrealidad literaria*. EUNSA, Pamplona, 1995, pág.36.

²¹ Cfr. PLAZAOLA, J.: *Introducción a la estética*. Universidad de Deusto, Bilbao 1991. Cfr. TATARKIEWICZ, W.: *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Tecnos, Madrid, 1987.

Los filósofos presocráticos elaborarán el concepto estético de armonía, entre ellos Pitágoras²², que descubrió la afinidad entre la armonía del cosmos y de la psique. De aquí se deducía una peculiar catarsis moral producida por el arte, sobre todo la música.

Los sofistas separarán esta unidad entre arte y moral que en Sócrates vuelve a encontrarse. Como aparece en el *Fedón*, lo bello no es un valor en sí mismo, el arte debe ser moralizador. En cambio en el *Hippias Mayor* (303e-304a), del que ya no se puede asegurar que sea doctrina socrática, aparece la afirmación de que "ni lo bello puede ser bueno ni lo bueno puede ser bello; son distintos".

En este mismo diálogo, Platón busca la idea (todavía no en el sentido riguroso que tendrá en su filosofía madura) de belleza, es decir, el concepto que pueda aplicarse a cualquier objeto real (una muchacha, una yegua o una vasija). Lo bello no es lo conveniente, como piensan los sofistas, ni lo útil, ni lo eficiente, ni lo placentero. Más tarde -en la *República* libro VII, por ejemplo- aparece la belleza sensible como participación de la Idea de Belleza. Por eso el entusiasmo amoroso,

²² Cfr. KIRK, G.S. y RAVEN J.E.: *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid 1981, págs.306-326.

provocado por la belleza sensible, es una reminiscencia de esa Idea conocida por la psique antes de su caída.

El encuentro con la belleza es una especie de locura divina (theia mania), un estar-fuera-de-sí divino en la medida en que no es "aclimatarse en el aquí, sino apertura de la región interior de la existencia a una saciedad infinita que no se puede tener aquí, a no ser en la forma de la nostalgia y el recuerdo. El que, a la vista de la belleza terrenal, recuerda la verdadera belleza le crecen las alas"²³.

Platón también admite otro concepto de belleza de origen pitagórico. En el *Gorgias* la belleza requiere orden y armonía de las partes tanto en la naturaleza como en el arte. El principio platónico universal de la armonía como valor absoluto unifica la ética y la estética:

"El hombre que armonice las bellas cualidades de su alma con los bellos rasgos de su apariencia exterior de tal manera que éstos estén adaptados a las cualidades(...), constituye el espectáculo más bello que puede admirarse."²⁴

²³ PIEPER, J.: *Entusiasmo y delirio divino*, Rialp. Madrid 1965, pág.131.

²⁴ *República*, 402d.

En Aristóteles tenemos una filosofía del arte (sobre todo en su *Poética*) que no estaba en Platón, que se fijó sobre todo en la pura belleza. La poesía es *mímesis*, dirá el Estagirita, lo cual no es razón para despreciarla como hizo su maestro, porque plasmando lo universal en lo individual, lo inteligible en lo sensible, nos desvela la verdad de la naturaleza. Por eso la poesía es "más filosófica y tiene un carácter más elevado que la historia."²⁵

Aristóteles nos describe la génesis del arte (poesía y tragedia sobre todo) más que darnos una definición estricta²⁶. Su propio método propiciará, a diferencia de Platón, la autonomía del arte, pero una autonomía legítima, que respeta la afinidad del mismo con otros aspectos de la realidad (bien, verdad, etc).

El arte para el Estagirita es superior a la mera experiencia, aunque la supone, al ser un hábito productivo acompañado de razón verdadera²⁷. El arte se apoya en la

²⁵ *Poética*, 9,1451b. Sobre la ficción narrativa en Aristóteles, cfr. ODERO, J.M.: *Filosofía y literatura de ficción*, en "Anuario Filosófico", vol. XXXI/2, EUNSA, Pamplona 1998, págs. 491-498.

²⁶ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág.19.

²⁷ *Ética a Nicómaco* VI, 4, 1140a. Cfr. ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid 1988, pág. 19ss.

naturaleza como base inmutable y maestra; en el talento, en la práctica y en el conocimiento de las reglas de la acción artística. También da importancia Aristóteles al placer desinteresado de los sentidos superiores. Este placer es experimentado tanto en el ejercicio del hacer artístico, como en su contemplación y en la catarsis purificadora de las pasiones. Con su doctrina de la catarsis superó el irracionalismo poético de su maestro, dando a ésta un sentido de clarificación racional de las pasiones, que quedan asumidas en el ámbito de la nóesis, pudiendo el pathos clarificarse y expresarse en el logos²⁸.

Con la *Poética* se pone en marcha

"un proceso en el que los elementos de la poesía prerracional se han transfigurado en funciones de una retórica racional, (...) gracias a que había definido en la *mímesis* una forma de conocimiento estético que es comparable al de las ciencias. (...) Al reconducir el origen de la poesía a inclinaciones naturales, apenas queda ya un resto de aquella locura que había escandalizado a los filósofos y les desconcertaba al enfrentarse con el arte."²⁹

²⁸ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág.20

²⁹ INNERARITY, D.: o.c., pág.57

Esta distinción y autonomía de la experiencia estética no implica que no tenga afinidad con otras experiencias, o que esté totalmente separada de ellas por un muro infranqueable. Por eso afirma Pieper que a pesar de no hablar de una voz divina que se hace perceptible en el poeta, no podemos negar que la fuerza de conmoción que tiene todo gran poema remite, en último término, a la razón divina del mundo que todo lo abarca. Esta remitencia al fundamento de todo es a la que alude la teoría platónica de la *manía* divina del poeta.³⁰ Es la afinidad de la experiencia estética con la religiosa, como más adelante veremos.

Plotino pondrá las bases de muchas consideraciones medievales sobre la belleza. Afirma que la belleza del primer principio es en sí misma el resplandor de su esencia, si bien para nosotros es el esplendor del bien. Es el resplandor del bien el que actualiza la belleza. En último término la belleza es la participación de una forma ideal, es el resplandor de la idea³¹.

³⁰ Cfr. PIEPER, J.: *Entusiasmo y delirio divino*, o.c., pág.106.

³¹ *Enéada* VI 2,18. Cfr. MONDOLFO, R.: *El pensamiento antiguo*. Tomo II: *Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1969, págs.256-259.

La belleza existe independientemente del que la contempla; pero para poder captarla se tiene que participar en la belleza de la realidad que se quiere contemplar.

"El ojo nunca habría percibido el sol si no hubiera tomado antes su forma; igualmente, el alma no podría ver la belleza si antes no se hiciera bella ella misma."³²

Encontramos en Plotino un esbozo de lo que algunos autores modernos llaman encuentro como fruto del juego creador, como inmersión participativa en un ámbito de belleza, sin la cual no hay experiencia estética. Aunque Plotino no matiza suficientemente las condiciones de ese encuentro, por lo que parece reducirlo a una fusión.

Plotino, por otra parte, al situar la belleza como resplandor del bien y camino hacia la contemplación del Uno, muestra la afinidad entre estética y religión³³.

San Agustín distinguió muy pronto lo bello de lo conveniente, afirmando que la belleza tiene valor intrínseco no identificable con lo útil. La belleza

³² *Enéada* I 6,9.

³³ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág.32

natural supera a la artística y toda belleza procede de Dios³⁴. Al igual que Platón y Plotino, propone un camino que conduce de la bellezas sensibles hasta la Suprema Belleza, Modelo y Causa creadora de ellas (la idea de creación *ex nihilo* no aparece en Platón y Plotino).

Defiende Agustín el valor desinteresado de la experiencia estética y de la fruición que la acompaña, si va exenta de concupiscencia. Esta autonomía de lo bello no impide su relación con el bien y, por tanto, con el amor. Se ama lo bello, pero al mismo tiempo, el amor hace bello al que ama y al que es amado³⁵.

a.2.- Estética Medieval.

Santo Tomás afirma, en su consideración de las propiedades trascendentales del ente, que el bien se refiere al apetito y la belleza al conocimiento. La belleza implica integridad o perfección, proporción o armonía, y claridad³⁶ (en consonancia con la metafísica de la luz). La conocida afirmación de que bello es lo que

³⁴ *Confesiones*, Trad. de P. A. Urbina, Palabra, Madrid, 1980, págs.218-219.

³⁵ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág.41

³⁶ *Suma teológica*, I q.39, a.8

agrada a la vista, no es una definición sino un ejemplo o descripción. Este agrado se produce cuando una materia convenientemente proporcionada refleja el brillo de la forma. La luz que irradia la forma es un resplandor de inteligibilidad, un resplandor ontológico.

¿Cómo se conoce la belleza? El intelecto, afirma el aguinate, no conoce lo sensible singular sino después de la abstracción y de la *conversio ad phantasmata*, es decir, indirectamente³⁷. Por tanto no basta la intuición sensible para la experiencia estética, la *visión* estética es un acto judicativo, no una intuición simultánea. La experiencia estética requiere un diálogo con la cosa, las cosas bellas agradan porque son intuitas a través de una compleja operación y gozadas como culmen de un esfuerzo³⁸.

Vemos en Tomás de Aquino una primera aproximación a lo que autores como López Quintás (utilizando aportaciones de la fenomenología actual), denominan intuición intelectual inmediata indirecta.

También subraya Santo Tomás el aspecto lúdico de la operación artística³⁹. La contemplación y el juego son deleitosas y en ambas la acción no está ordenada a algo

³⁷ *Suma teológica*, I q.86, a.1

³⁸ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., págs.52-53

³⁹ *Suma teológica*, 2-2 q.168 a.3 ad 3

distinto de ella misma. Evidentemente, no hay una teoría desarrollada del juego en la obra del aquinate, pero nos interesa subrayar esta dimensión como peculiar de la experiencia estética, y no sólo de ella, como han indicado algunos de los autores citados en esta tesis doctoral.

San Buenaventura hace una aportación interesante y que reaparece después, entre los autores citados, en Zubiri: La ampliación de la experiencia (en este caso estética) a todos los sentidos, y no sólo a la vista y al oído.

a.3.- Estética Moderna.

Tras una larga gestación, la estética va a nacer como ciencia bajo el impulso de aportaciones de la psicología del siglo XVIII. La cultura renacentista había vinculado el arte con la belleza, después la filosofía racionalista y el empirismo se interesaron por las facultades psicológicas que intervienen en el conocimiento de la belleza. La razón por sí sola no puede explicar la creación artística, los juicios de gusto son inmediatos y prescinden de todo razonamiento, por tanto

parece existir otra facultad de caracter intuitivo, que escapa al dominio de la razón, y cuyo ámbito sería lo estético: el gusto.

El término estética aparece por primera vez en la obra de Baumgarten, que pretende fundar una teoría del conocimiento sensible que explique la percepción de la belleza. La filiación racionalista de Baumgarten, que situaba el criterio de distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual en la claridad y la distinción, le impide lograr su propósito. Baumgarten reclama la perfección del conocimiento sensible sin conseguirla, pues si el criterio gnoseológico es la coherencia interna del pensamiento, el conocimiento sensible resulta perjudicado. En cambio si el criterio es la adecuación con la realidad, como ocurre en Aristóteles, el conocimiento sensible puede ser discriminatorio y por tanto verdadero. Para el Estagirita, el conocimiento sensible es la aprehensión discriminada de una proporción formal particular, y no algo confuso e indiscriminado⁴⁰.

El empirismo (Hume, Burke), se dirige a la búsqueda de una norma para el gusto. La belleza es, para el

⁴⁰ Cfr. FABRO, C.: *Percepción y pensamiento*. EUNSA, Pamplona, 1978, pág.58.

pensador escocés, algo subjetivo, no una cualidad del objeto. La belleza existe sólo en el sujeto que la capta en forma de sentimiento. Pero la belleza, como ya advirtió Platón, no es algo subjetivo porque tampoco es algo objetivo, es decir delimitado o definido, sino (en terminología de López Quintás) superobjetivo. La belleza permite superar el mundo sensible-objetivo y llegar al mundo de las Ideas, por eso es relacional⁴¹.

Hume no resuelve el problema de la normatividad del gusto, ya que si este es subjetivo tiene que justificarse su pretensión de universalidad. Hume intenta recurrir a la común naturaleza humana, pero al no ser un elemento empírico, no lo admite⁴². Burke, por su parte, no va más allá de establecer una asociación entre las sensaciones, la imaginación y la razón.

Después de estas tentativas, será Kant el que presente el primer sistema estético que más influjo tendrá en la modernidad. Con su *Crítica del juicio*, aun sin pretenderlo directamente, puso las bases del esteticismo y de la separación entre las diversas experiencias humanas.

⁴¹ Cfr. Fedro, 250 d.; Barquete, 210 e.

⁴² Cfr. LABRADA M^aA.: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*. EUNSA, Pamplona 1990, págs. 27-28.

Kant recibirá el impacto de las investigaciones estéticas de los ingleses, pero no acepta la explicación psicofísica de raíz empirista que proponen:

"admite la existencia de una facultad de gustar, pero no considera que se pueda fundar de manera universal y necesaria en elementos psicofísicos."⁴³

La coherencia interna como criterio de perfección del pensamiento en la filosofía moderna explica la búsqueda de un conocimiento sensitivo perfecto (Baumgarten), que al fracasar da paso al análisis empirista del juicio de gusto, que en Kant se transformará en un libre juego de facultades con carácter trascendental.

Después de esto, Kant ya no pretenderá clarificar el conocimiento sensible, como Baumgarten, ni analizar la determinaciones psicofísicas del gusto. Para Kant el criterio que distingue la sensibilidad del entendimiento no es el dilema claridad-oscuridad, sino la antítesis receptividad-espontaneidad⁴⁴. El reto del filósofo de

⁴³ Ibíd., pág. 33.

⁴⁴ Ibíd., pág.41.

Königsberg será la reconciliación del mundo fenoménico con el nouménico, que habían quedado separados en las dos *Críticas*. Esa reconciliación la encuentra Kant en una actividad peculiar del espíritu que se da en la percepción de la belleza:

"En la percepción de la belleza se produce la completa autonomía de la actividad intelectual mediante el libre juego de las facultades de conocimiento; se trata de un juicio porque intervienen las facultades cognoscitivas (imaginación y entendimiento), pero de un juicio que explicita su propia autonomía -en el orden intelectual- al no ser de conocimiento sino de gusto."⁴⁵

La experiencia estética queda reducida, en el sistema kantiano, al juego armonioso de la imaginación y el entendimiento que se condensa en sentimiento⁴⁶:

"el juicio de gusto es puramente contemplativo, es decir, un juicio indiferente en lo que respecta a la existencia de un objeto(...). Pero esta contemplación no va tampoco dirigida a conceptos, pues el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (ni teórico, ni práctico) y, por tanto, ni está fundado en conceptos, ni los tiene por fin."⁴⁷

⁴⁵ *Ibíd.*, págs. 43-44.

⁴⁶ Cfr. PLAZAOLA, J.: *o.c.*, pág. 122

⁴⁷ *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid 1977, pág. 108.

La experiencia estética está desvinculada del conocimiento, lo cual es insostenible.

Que la experiencia estética no implique a la razón especulativa no legitima el excluirla del conocimiento. El tipo de conocimiento que proporciona esta experiencia es un conocimiento analéctico, propiciado por la intuición intelectual inmediata indirecta, que no excluye el discurso ni el sentimiento.

A pesar de esta dislocación de las experiencias que hace el filósofo de Königsberg, en sus análisis intuye que hay una afinidad entre el bien y la belleza, pero su sistema filosófico le impide relacionarlos.

Kant advierte un parentesco entre el juicio estético y el moral. Siendo lo bello lo que agrada sin interés, nos predispone para amar algo de modo desinteresado⁴⁸. Las creaciones estéticas, por su parte, apuntan y expresan el mundo moral por ficciones y no por conceptos: son las ideas estéticas, que son sólo símbolos, por lo que no se adecúan a la realidad en sí.

⁴⁸ Cfr. Ibíd.

"Las imágenes no pueden serle adecuadas a la razón más que al límite(...), mediante un efecto de multiplicación.(...)De esta manera las representaciones producidas por la imaginación del genio evocan, sugieren o tratan de aproximarse a lo infinito de las ideas de la razón y, por ello, se les puede llamar ideas.(...)A pesar de la terminología empleada por Kant en los epígrafes finales de la crítica del juicio estético no se puede decir que los productos del genio rebasen el mundo de lo fenoménico, ni que, en consecuencia, sean expresión de lo *nouménico* o infinito del espíritu humano."⁴⁹

Los esquemas son una cierta demostración de los conceptos, mientras que el símbolo tan sólo es una analogía de la Idea⁵⁰.

Pero, como advierte Zubiri⁵¹, conceptuar, simbolizar o percibir, son actividades de un mismo *logos sentiente* y, por tanto, no se pueden escindir tajantemente, pues el *logos* se mueve por el campo de realidad y no sólo en un mundo fenoménico desligado de la realidad en sí (esta distinción no tiene sentido).

La función simbólica no implica, como advierte López Quintás, un alejamiento de la realidad en sí, más bien es

⁴⁹ LABRADA, M^aA.: *La imagen del hombre en la teoría kantiana del genio*, en "Anuario filosófico", EUNSA, Pamplona, 1988, págs.152-153.

⁵⁰ Cfr. ODERO, J.M.: *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona 1992, pág.97

⁵¹ Cfr. *Inteligencia y Logos (IL)*, o.c.

una vía de acceso a lo superobjetivo que en los símbolos se plasma:

"La imagen es vía abierta a los ámbitos más hondos de la realidad. Estos, a su vez, toman cuerpo en ella, se objetivan sin objetivizarse, sin reducirse a meros objetos antes conservando su hondura primigenia. Toda imagen es encarnación viviente de un contraste notable que ella agudiza y salva a la par: el desnivel entitativo que media entre lo sensible y lo metasensible, lo concreto-delimitado y lo concreto ambital, lo asible, mensurablemente preciso y lo atmosféricamente distenso. Al producirse esta fecundante integración de vertientes diversas, pero complementarias, surge algo nuevo, una especie de *ámbito de realidad* inédito, cargado de virtualidades. Esta aparición de una realidad nueva desprende una forma específica de *luminosidad o esplendor*."⁵²

Propone López Quintás una revisión de la noción de símbolo a la luz de la teoría de los ámbitos. La mayoría de los autores de la época en la que escribe Kant, y posteriores, interpretan el símbolo de un modo un tanto romántico y subrayan casi en exclusiva su referencia a un más allá enigmático, inefable. Conviene en cambio destacar, que todo acontecimiento simbólico implica un

⁵² *El triángulo hermenéutico* (TH), o.c., pág.188.

género de *interrelación* que crea un ámbito-de-realidad, y alumbra un sentido que desborda la significación acotada de los elementos integrantes:

"Todo símbolo(conforme a su significado original de parte de un anillo que al unirse con la otra alumbra una luz de *reconocimiento*) encierra un valor referencial por cuanto supone un *entrecruzamiento de ámbitos*, de campos de significación diversos que se interfieren. Las grandes realidades simbólicas -tierra, cielo, sol, luna, agua, árbol, montaña...- adquieren su *poder referencial* al entrar a jugar su papel en el *juego de significaciones* que constituyen la trama de la vida humana. De ahí las diversas significaciones simbólicas que puede asumir una misma realidad -como sucede, por ejemplo, con el agua, en virtud de las diferentes "ambitalizaciones" a que puede dar lugar."⁵³

Este carácter ambital que ostenta el lenguaje gracias a su poder de materializar ámbitos de realidad y de sentido (*sentido* es un momento de lo real, la realidad vista como nutriciamente envolvente y como poder de realización para la persona), funda la cercanía de la palabra y la *imagen*, que no es nunca mero signo, sino *lugar viviente de encarnación de aquello que significa*. El

⁵³ Ibíd., pág.190. Nota 3.

símbolo no nos oculta la realidad en sí, sino que la transparenta. Esta transparencia responde aquí a un poder de unificación que es una forma de dominio y de luz, pues en rigor sólo se comprende lo que está transido de orden, lo que resplandece sobre lo bien formado, lo bello. Esta ordenación luminosa provoca en el contemplador una sensación de plenitud, una gozosa vibración estética.⁵⁴

Aunque Kant pretendía unir el abismo entre el conocimiento y la moral, el tránsito se realiza mediante el descubrimiento de la autonomía de la subjetividad y por tanto del gusto. Se trata, por tanto, de un puente aislado que da lugar a una postura esteticista que aísla la belleza de la verdad y del bien⁵⁵.

El primer intento de infundir objetividad en la estética subjetivista de Kant, y buscar conciliación donde Kant sólo veía separación, proviene de Schiller⁵⁶. Al ser uno de los primeros que en la modernidad vincula juego y estética, Schiller advierte que la belleza es el punto de

⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, págs.192-193.

⁵⁵ LABRADA, M^aA.: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, o.c., pág.90.

⁵⁶ Cfr. PLAZAOLA. J.: o.c., pág.124

coincidencia entre la objetividad y la subjetividad, entre la forma y la vida, entre la ilusión y la realidad. Aquí se sitúa el concepto de juego que permite superar las antinomias kantianas:

"En la satisfacción que la belleza nos proporciona (...) la reflexión y el sentimiento se compenetran tan perfectamente, que creemos sentir inmediatamente la forma. La belleza es, pues, un objeto para nosotros, porque la reflexión es la condición dentro de la cual tenemos una sensación de ella; pero al mismo tiempo es un estado del sujeto, porque el sentimiento es la condición dentro de la cual tenemos una representación de ella. Es, pues, forma, porque la contemplamos; pero al mismo tiempo es vida, porque la sentimos. En una palabra, es a la vez un estado nuestro y un acto nuestro. Y precisamente por ser estas dos cosas a la vez nos sirve de prueba victoriosa de que la pasividad no excluye en manera alguna la actividad, de que la materia no repele la forma, de que la limitación no niega la infinitud."⁵⁷

Para Schiller, como para los autores citados al hablar del juego creador (Gadamer, López Quintás, etc.), el juego implica seriedad, no superficialidad, por eso

⁵⁷ Cartas sobre la educación estética del hombre, Aguilar, Madrid, 1969. Carta 25.

también puede darse en otro tipo de experiencias(ética, etc.).

Hegel acepta el punto de partida kantiano: la belleza artística es uno de los medios por los que se llega a la unidad de la naturaleza y el espíritu; sin embargo critica a Kant el modelo deficiente de unidad que propone, por lo que es necesario aprehender:

"en una forma superior la verdadera unidad entre necesidad y libertad, particular y universal, sensible y racional."⁵⁸

En Hegel vuelve a aparecer la definición de belleza como *manifestación sensible de la idea*. Lo verdadero, cuando aparece inmediatamente al espíritu en la realidad exterior y la idea queda confundida e identificada con su apariencia exterior, entonces la idea es bella. Los dos elementos -forma sensible e idea- son inseparables. La belleza(el arte, pues en la naturaleza el espíritu no se manifiesta como tal y por tanto no hay verdadera libertad e infinitud, por eso el arte perfecciona y supera a la naturaleza pues en él, el

⁵⁸ HEGEL, G.W.F.: *Estética*, Península, Barcelona, 1989, Vol. 1., pág.58.

espíritu empieza a tomar consciencia de sí) pertenece al ámbito del espíritu absoluto y por eso tiene carácter de infinitud y libertad:

"Sólo la animación y la vida del espíritu es la infinitud libre, que en la existencia real es para sí misma como interior, porque en su manifestación retorna a sí misma y permanece en sí. Por ello, únicamente al espíritu le es dado imprimir en su exterioridad el sello de su propia infinitud, a pesar de que por causa de aquella entre también en la finitud."⁵⁹

Hegel quiere superar el formalismo kantiano afirmando que la forma sensible no es nada sin la idea. El arte capta la esencia de la cosa y la hace visible. En el arte la idea está encarnada, individualizada pero dejando aparecer su carácter de generalidad, el espíritu. Advierte Hegel que el arte no es algo meramente objetivo, e intenta superar tanto el objetivismo racionalista como el subjetivismo romántico. Pero este proyecto suyo se frustra por la síntesis precipitada entre el sujeto y la exterioridad objetiva que propone. La dialéctica hegeliana implica que la experiencia estética sea un mero *momento*

⁵⁹ Ibíd., pág. 140.

del despliegue del absoluto y por tanto quede superada por momentos posteriores: es la muerte del arte⁶⁰.

"Así como el arte tiene su *antes* en la naturaleza y en los ámbitos finitos de la vida, de igual manera tiene también un *después*(...). El *después* del arte está en que el espíritu abriga la necesidad de satisfacerse tan sólo en su propio interior como la forma verdadera para la verdad."⁶¹

Lo que esta tesis pretende mostrar es que las experiencias son afines e irreductibles, no meros momentos dialécticos y, por tanto, provisionales como pretende Hegel.

⁶⁰ El idealismo absoluto de Hegel y el nihilismo posterior, darán lugar a la reacción positivista y a su intento de elaborar una estética como ciencia rigurosa y separada de las demás experiencias. El resultado es una estética que rechaza la metafísica y la religión: "Ha desaparecido lo que en el ámbito de la metafísica merecía llamarse 'gloria'; el ser ya no irradia nada; lo bello, desterrado de la trascendentalidad, queda reducido a la realidad intramundana". El sistema hegeliano es el culmen de esta concepción inmanentista de lo real: "Hegel ha suministrado la buena conciencia a esta presunta iluminación universal(...)pero bien pronto, con Schopenhauer y su sombra oscura, (...)todo el luminoso y bello mundo de las 'ideas' no es más que la aparición de una voluntad oscura y ciega(...). El nihilismo, rociado con perfumes de salón, de Schopenhauer, continuado por Wagner, Eduard von Hartmann y Thomas Mann, despiden un olor cada vez más nauseabundo y tiene por eso necesidad de las nuevas esencias que desprenderán Nietzsche, el último Scheler, el joven Heidegger, Sartre y los suyos. Realmente 'una estética como ciencia rigurosa', sólo se puede desarrollar desde estos presupuestos." (H.U. von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica*. Encuentro, Madrid 1988, vol. 5. págs. 547-548.)

⁶¹ HEGEL, G.W.F.: *Estética*, o.c., pág.94.

a.4.- Estética contemporánea.

Ya en nuestro siglo, nos centramos en autores citados anteriormente, como Ortega y Gasset. En su obra *La deshumanización del arte*⁶², ya citada, Ortega analiza con detalle el arte, sobre todo el contemporáneo. En este ensayo advierte que en la obra de arte se hace presente algo que no es objetivo. Pero, como dijimos anteriormente, estos sutiles análisis del filósofo español, son deformados por sus precarios elementos hermenéuticos, y por eso sitúa la experiencia estética en el ámbito de la irrealidad y del alejamiento incomprometido. Así resume Plazaola la estética orteguiana:

"Ortega concibe la obra artística como organismo autárquico, como recinto hermético y mundo metafórico (*metáfora y deformación* son dos instrumentos capitales en la estética orteguiana), independiente del mundo real y de los valores extraestéticos. El arte, juego y diversión intrascendente, tiende a ser antiemocional y aséptico."⁶³

⁶² *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Alianza editorial, Madrid 1996.

⁶³ PLAZAOLA, J.: o.c., pág.194

El arte contemporáneo aparece a los ojos de Ortega con una pureza e independencia mayor que el de otras épocas. El fin del arte no es provocar emociones o conmociones sentimentales que impiden contemplar la obra de arte, del mismo modo que sólo podemos ver un cristal si nos desentendemos del jardín que se ve a través de él. Para gozar del retrato de Carlos V de Tiziano debemos olvidarnos de la persona del Emperador, y reparar sólo en esa irrealidad que es el objeto artístico, sólo así podremos obtener el goce estético.⁶⁴ El arte contemporáneo completaría, según Ortega, la separación entre el arte y la vida, propia de todo objeto artístico. Es la deshumanización del arte, que permitirá reducir la experiencia estética a la mera contemplación y al mero sentimiento estético, sin mezclas espurias. El arte es intrascendente en el contexto general de la vida, la metáfora nos facilita la evasión de la realidad.⁶⁵

Las geniales intuiciones de Ortega pecan de imprecisión. La contemplación estética implica tomar distancia de perspectiva respecto de la obra de arte, lo

⁶⁴ Cfr. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, o.c., pág.22ss.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd*, pág.46.

que permite advertir que en ella se plasma un ámbito de realidad (la persona de Carlos V como Emperador victorioso, por ejemplo). La obra de arte no es un objeto irreal, sino la plasmación de un ámbito superobjetivo en unos medios objetivos, lo que implica que en ella se puedan dar elementos extraestéticos en perfecta unidad con la forma bella. La plasmación de la belleza no es ajena a la vida, cumple una función primordial en la educación del hombre, pues le permite conocer ámbitos de realidad que sin ella quedarían ocultos bajo el peso objetivista de la inmediatez.

Tampoco acierta Ortega al establecer el estatuto ontológico de la metáfora. La metáfora, como advierte Zubiri, no aleja de la realidad sino que muestra el carácter respectivo de ésta. La metáfora o ficto no es una ficción de realidad, sino realidad en ficción.

El francés Mikel Dufrenne, también citado anteriormente, se inspira no tanto en Husserl como en Merleau-Ponty y en Sartre, como él mismo afirma en su obra

*Fenomenología de la experiencia estética*⁶⁶. En esta obra considera el objeto estético como una percepción en que desaparece la oposición entre sujeto y objeto. Advierte el fenomenólogo francés esa dualidad de la obra de arte que se unifica en la experiencia estética aunque, como veremos más adelante, no consigue superar el esquema sujeto-objeto, lo que le impide ver la unidad analéctica del conocimiento y el sentimiento.

Dufrenne ha insistido con lucidez en el papel de lo sensible, en la presencia de lo irreal en lo sensible, es lo que el llama la "apoteosis de lo sensible"⁶⁷.

También aprecia Dufrenne la relación de la experiencia estética con la experiencia metafísica. El sentido que el hombre expresa en su arte no viene del hombre, sino que se le impone por la realidad. El artista es un instrumento de la dialéctica del ser:

"En todo caso, es preciso admitir que el hombre es un episodio en esa dialéctica: él no crea el sentido. A pesar de ello, que lo real no obtenga su sentido del hombre no significa que lo humano sea desestimado porque, en suma, el hombre alertado y formado por la

⁶⁶ *Fenomenología de la experiencia estética*, 2 vols. Fernando Torres -editor s.a., Valencia 1982-83.

⁶⁷ Cfr. *Ibíd.* vol. 1, pág.41

experiencia estética es capaz de reconocer el sentido y de subsumirlo bajo la categoría afectiva.”⁶⁸

Alfonso López Quintás, en el cual basamos gran parte de esta tesis doctoral, sigue la línea de otros filósofos contemporáneos (Husserl, Heidegger, Jaspers, Marcel, Guardini, Zubiri, etc.) que intentan lograr modos eminentes de unión con lo real.

Indicamos brevemente las características de la estética de López Quintás, que ya han sido citadas o lo serán posteriormente⁶⁹:

-Eliminación de la contraposición excluyente entre sujeto y objeto, racional y arracional, logos y pathos. Más que exclusión, lo que hay es mutua potenciación.

-Utilización del método analéctico para conocer las realidades superobjetivas o ambitales.

-Analéctica es aquella realidad que consta de diversos planos interrelacionados y que más que cosas son *ámbitos de realidad*. En ellas lo profundo se expresa en lo sensible.

⁶⁸ Ibíd, vol.2, pág.241

⁶⁹ En la bibliografía y a lo largo de la tesis aparecen citadas las obras de López Quintás.

-La belleza brota en el seno de una experiencia que implica, en profunda interrelación, al sujeto que contempla (que es un ámbito de realidad) con todas sus facultades (sentidos, sentimiento, conocimiento, amor...) y al objeto contemplado (que es otro ámbito de realidad). Entre dos ámbitos de realidad puede surgir un encuentro fecundo y creador.

-En ese ámbito de encuentro que es la experiencia estética, la realidad profunda hace acto de presencia por vía de autodespliegue constitutivo, presencialidad creadora que se traduce en *luminosidad*.

-La belleza no está en el contenido ni en la forma, sino en la *aparición* de aquél en ésta, modo de presencialización configuradora que funda un *ámbito interaccional*. La belleza es así, "*splendor realitatis*", "*splendor veritatis*".

-En su aspecto más profundo, la belleza es un acontecimiento transfigurador por el cual la realidad más profunda se hace presente en los entes que ella misma crea al autodesplegarse. Esto permite a López Quintás descubrir afinidades entre la experiencia estética, la experiencia

ética, la experiencia metafísica y la experiencia religiosa.

Dentro de la estética neotomista, se puede citar a Maritain, que en su obra *Arte y escolástica*⁷⁰ explica la noción de belleza como "splendor formae". En la belleza sensible, el esplendor de la forma se capta en lo sensible y por lo sensible y no separadamente de él⁷¹. La inteligencia se une al sentido dando lugar al gozo estético⁷².

La belleza es una propiedad trascendental del ente, es "el esplendor de todos los trascendentales reunidos"⁷³. Esta claridad, inteligibilidad, luz, de la forma en las cosas, no implica necesariamente una claridad para nosotros, sino una claridad en sí, un esplendor en sí. Advierte Maritain, siguiendo la tradición tomista, que las formas de las cosas no nos son totalmente conocidas, la esencia de los entes remite a un misterio trascendente,

⁷⁰ Club de Lectores, Buenos Aires 1970.

⁷¹ Luego indicaremos como Maritain no aplica este principio a la hora de explicar la creación artística. Cfr. *Ibíd.*, págs. 13-14

⁷² *Ibíd.*, pág. 168

⁷³ *Ibíd.*, pág. 177

nos lanza a la búsqueda del fundamento de lo real, dirá Zubiri⁷⁴.

También Maritain introduce en su método la intuición poética, que orienta el intelectualismo tomista hacia la fenomenología⁷⁵.

Etienne Gilson es otro neotomista que aborda la experiencia creadora del artista.

En su obra *Pintura y realidad*⁷⁶ une el pensamiento tomista con una estética fenomenológica y existencial. Basándose en la primacia del ser como acto frente a todo esencialismo⁷⁷, analiza la existencia física de la pintura, sin olvidar la existencia estética de la misma, pero advirtiéndole que es un reduccionismo centrarse sólo en esta vertiente de la obra artística⁷⁸.

El arte es creación: un artefacto es obra de arte cuando su fin es su propia existencia: "El efecto de la operación artística es la existencia actual de un nuevo ser"⁷⁹. Corrige Gilson la afirmación de Maritain que hacía

⁷⁴ Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición* (se citará como SV). Alianza Editorial, Madrid 1992, pág. 392.

⁷⁵ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág.255

⁷⁶ Aguilar, Madrid 1971.

⁷⁷ Cfr. *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 1985. En este libro Gilson, contestando a la tesis sobre el olvido del ser de Heidegger, muestra la primacia del ser como acto en la metafísica de Santo Tomás.

⁷⁸ Cfr. *Pintura y realidad*, pág.12

⁷⁹ *Ibíd.*, pág.100

de la obra artística la plasmación de una idea previamente concebida y pensada por el autor. Gilson corrobora, por el contrario, lo que dicen los propios artistas: que la forma no es previa a la materia, sino que se va desarrollando y clarificando en el mismo proceso creador, al principio existe lo que Gilson llama *formas germinales*.

"Definir un ser en este sentido, ponerlo aparte, abstraerlo y producirlo, es una y la misma operación."⁸⁰

El artista crea formas, es decir, objetos definidos, por eso se parece al Creador.

* * *

El concepto de belleza como manifestación o esplendor de la verdad, de la forma interior, de la plenitud o perfección del ser es quizá el concepto que mejor responde a una estética realista. Una estética subjetivista se centrará sólo en los aspectos psicológicos o epistemológicos de la experiencia estética, mermándola considerablemente.

⁸⁰ Ibíd., pág.105

Pero, por el contrario, una actitud meramente objetivista tampoco hace justicia a la realidad ya que el ser humano, como ha mostrado la fenomenología, es uno de los polos indispensables para que se manifiesten los valores (estéticos, éticos, religiosos, etc.), aunque no es la causa de ellos. El hombre instalado en la realidad, moviéndose por el campo de lo real, si efectúa relaciones de encuentro, en ellas se iluminan los valores. Por eso es más ajustado a la realidad proponer un concepto relacional de belleza, pues la realidad no es opaca, da de sí, está abierta a la capacidad humana de fundar ámbitos de encuentro en los que se alumbra la belleza.

De este modo, como veremos a lo largo de este capítulo, es como en la filosofía contemporánea se han puesto las bases para resolver la aparente antinomia entre subjetivismo-objetivismo en la estética.

2) Una primera descripción de la experiencia estética.

Indicaremos brevemente algunas peculiaridades de la experiencia estética⁸¹:

A) En la vivencia de la belleza se experimenta una peculiar transformación de la realidad en torno. Parece como si dejara de existir, pero no es así, sino que esa realidad objetiva sirve de apoyo al acontecimiento manifestativo de lo bello, que pasa a primer plano. La belleza no es algo aislado, surge en el encuentro armonioso de diversas realidades. Cada realidad está en un campo de realidad, y por tanto sólo es real respecto a otras realidades (es la idea de respectividad de Zubiri, sobre la que volveremos). La experiencia estética permite captar este carácter relacional o respectivo de la realidad; las obras de arte plasman campos o ámbitos de realidad. El artista intenta revelar esas armonías respectivas que subyacen en la realidad, y por eso supera lo meramente objetivo:

⁸¹ Una primera descripción de la vivencia estética, que debe ser matizada (sobre todo el esquema activo-pasivo), nos la ofrece Plazaola: "Del asombro del primer instante hemos ido pasando a la captación activa y analítica de las cualidades sensibles e imaginarias (segunda fase); de ésta, a la visión sintética, a la formación del objeto estético y a la contemplación casi totalmente pasiva de la forma (tercera fase); para sentirnos al fin sumergidos por la emoción violenta y apacible en esa contemplación: el goce estético." (*Introducción a la estética*, o.c., pág.304).

"La belleza es la luminosidad con que ciertas realidades patentizan su realidad más honda. Cuando una realidad concreta deja entrever esplendorosamente su figura ideal, decimos que es una realidad verdadera.(...) La belleza nos revela la verdad última de la realidad, su plenitud de sentido."⁸²

La ausencia de una noción precisa de lo superobjetivo ha llevado a algunos autores a ubicar el arte en el campo de la irrealidad. En la obra de arte se produce una superación de lo objetivo, sin ella la experiencia estética es imposible, pero esto no nos permite deducir que lo que se nos hace presente en el arte sea irreal. Esta imprecisa conclusión sólo puede formularse si se tiene como modelo de realidad lo objetivo. A pesar de sus excelentes análisis, Ortega cae en esta imprecisión:

"Pero es el caso que el objeto artístico sólo es artístico en la medida en que no es real." "El arte es esencialmente IRREALIZACIÓN.(...)Por consiguiente, es el arte doblemente irreal: primero, porque no es real, porque es otra cosa distinta de lo real;

⁸² LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Rialp, Madrid 1990, pág.203.

segundo, porque esa cosa distinta y nueva que es el objeto estético lleva dentro de sí como uno de sus elementos la trituración de la realidad. Como un segundo plano sólo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza sólo en los confines del mundo real."⁸³

Dijimos en la primera parte que la irrealización es un momento del dinamismo del logos sentiente en su movimiento campal. Pero este dinamismo no es interminable, sino que aboca a una realización que puede ser meramente conceptual o, en otros casos, estética. Lo estético, afirma Zubiri, no es ficción de realidad, sino realidad en ficción⁸⁴.

La imaginación no es la facultad de lo irreal sino de lo ambital, del campo de realidad y por tanto pertenece al dinamismo del logos sentiente. Afirma Dufrenne:

"Es precisamente porque la imaginación no deja de ampliar el campo de lo real que le es ofrecido, y darle su profundidad espacial y temporal, por lo que la apariencia adquiere una densidad y una consistencia, y lo real se convierte en un mundo(...)Lo real sólo

⁸³ ORTEGA Y GASSET, J.: *La deshumanización del arte*. Alianza editorial, Madrid, 1996, págs. 18, 171-172. Como ejemplo del mismo error, cfr. LEYRA, A.M.: *El ser humano y la creatividad: Del arte a la filosofía*, en VV.AA.: *Tiempo de estética*. Editorial Fundamentos, Madrid 1999, págs. 37-39.

⁸⁴ Cfr. *Inteligencia y Logos (IL)*, o.c., pág. 99.

deja de ser trivial por la intervención de lo irreal que lo pone 'en perspectiva' y nos sitúa en medio de las cosas, en un mundo que se despliega alrededor nuestro, en todas las direcciones. En el fondo pues, la imaginación está orientada hacia lo real. La irrealización no es más que una función parcial, y Sartre toma la parte por el todo.(...)Sin duda la imaginación se distingue de la percepción, pero como se distingue lo posible y lo dado, y no como lo real y lo irreal."⁸⁵

Lo irreal, por tanto, sería sólo un momento del dinamismo del logos creador, lo que nos impide confinar el arte a ese momento parcial. De todos modos, López Quintás prefiere dar una nominación positiva a este momento y llamarlo ambital aunque la conceptualización es similar, salvo algunos matices que indicaremos, a la de Zubiri y Dufrenne.

Ese *poder ambitalizador* (de movimiento por el campo de realidad y de superación de lo meramente objetivo) de la imaginación creadora como momento del logos, también es advertido por Dufrenne en otros pasajes de su obra (aunque con otra terminología):

⁸⁵ DUFRENNE, M.: *Fenomenología de la experiencia estética*, vol. 2, o.c., págs.34-35.

"hay una imaginación que irrealiza, y una imaginación que realiza, que da a lo real su peso asegurándonos de la presencia de lo oculto y lejano."⁸⁶

B) Toda obra de arte abre un mundo⁸⁷ o un campo de realidad. Citaremos posteriormente el análisis de Heidegger sobre un cuadro de Van Gogh que muestra esta idea. Pero podemos adelantar que mientras las cosas se perciben en el mundo o campo de realidad, la obra de arte posee un modo más intenso de realidad que nos hace creer que escapa al mundo, porque en ella percibimos un mundo. En el mundo de lo manipulable, lo objetivo, toda realidad se desvanece y se descifra en múltiples apariencias dispersas. En el mundo del arte, en cambio, toda realidad se encuentra concentrada en la obra. Rilke afirmaba que una obra es como esas ciudades antiguas reducidas a su recinto, nada la franqueaba, nada se encontraba más allá ni se mostraba más acá de sus puertas. Este recogimiento de la obra en su propia suficiencia pertenece a la esencia propia del arte⁸⁸. Se aprecia tanto en la grave majestad

⁸⁶ Ibíd, pág.34.

⁸⁷ Cfr. Ibíd, vol. 1, págs.169-170, 172, 208.

⁸⁸ Cfr. GRIMALDI, N.: *¿Qué simboliza la creación estética?*, en "Anuario filosófico" EUNSA, Pamplona, 1984, número 1, págs.40-42.

de las estatuas, como en la graciosa levedad de una bailarina:

"Este cuerpo que baila, escribe Valéry, parece ignorar lo que le rodea. Parece que sólo se ocupa de sí mismo,...sin saber nada de lo que le rodea. Diríamos que se escucha y que sólo se escucha a sí mismo...No hay ninguna meta que sea externa a los actos, no hay ningún objeto para aprehender, para alcanzar o para rechazar, no hay nada de imprevisto, *ninguna exterioridad*."

"Excluyendo toda modificación, anulando todo posible, sustraído de toda contingencia, retirado en su independencia y en su suficiencia absolutas, así es como se nos aparece un objeto cuando reconocemos que es un objeto de arte."⁸⁹

La experiencia artística se corresponde con el concepto de juego creador que indicamos en la primera parte, aunque la suficiencia del juego no implica aislamiento. Veremos cómo este distanciamiento no implica lejanía y desarraigo, sino sólo distancia de perspectiva.

C) Hay otra característica propia de la experiencia y de la creación artística que conviene señalar: El artista

⁸⁹ Ibíd., pág.42. La cursiva es mía.

no posee una idea clara de la obra de arte antes de su realización; así lo testimonian los mismos creadores:

"El poeta que va a hacer un poema tiene el vago sentimiento de que parte hacia una cacería nocturna en un bosque muy lejano" (GARCÍA LORCA)

"A menos que uno sienta la necesidad de saber lo que hay en su mente y verlo, un hombre no es pintor." (VAN GOGH)

"Uno de estos días habré acabado la primera escena -escribe Wagner a Liszt a propósito de la *Walkiria*-. Extraña cosa: sólo componiendo veo la esencia y el fondo de mi poema. Por todas partes descubro secretos que me habían sido ocultos. Y también de esta manera resulta todo más fuerte y más sólido."

Los testimonios coinciden en que los artistas no conocen su obra hasta que la han realizado⁹⁰ y que lo que les mueve a realizarla es, precisamente, ese deseo de desvelar lo superobjetivo, lo profundo de la realidad. Que lo superobjetivo resplandezca en lo objetivo, es el anhelo del creador de belleza.

⁹⁰ Cfr. LABRADA, M^aA.: *La racionalidad en la creación artística*, en "Anuario filosófico" EUNSA, Pamplona, 1984, número 1, págs.49-50. Las citas de García Lorca y Van Gogh están tomadas del artículo. El de Wagner aparece citado en PLAZAOLA, J.: *Introducción a la estética*, o.c., pág.361.

En el juego creador, facilitado por el encuentro del hombre con los medios expresivos, se produce el misterio de la creación artística. El artista lucha para que lo suprasensible resplandezca en lo sensible-objetivo, en ese dinamismo consiste la gestación de la belleza:

"Es una cuestión de simple conocimiento -al menos entre los artistas- que la idea creadora ejemplar conforme a la cual se produce la obra no es anterior a la obra misma⁹¹; se encuentra en el proceso de creación. Ahora bien, por extraño que parezca, aunque esta concepción no es precisa en sí misma, a ella se dirigen las correcciones y pulimentos del artista. Si se ve que éstos actualizan la concepción, sus medios valen algo; si no la expresan debidamente, hay que desecharlos. El proceso de pulir una pintura o un poema de acuerdo con una concepción que no es intuitiva positivamente como un objeto de conocimiento independiente, es uno de los procesos más inexplicables de la experiencia humana."⁹²

⁹¹ Algunos otros testimonios sobre esta experiencia: "Tengo una pequeña sensación, mas no consigo expresarme(...)El tiempo y la reflexión, por lo demás, van modificando paulatinamente nuestra visión hasta que, por último, llegamos a comprender." (Paul Cezanne). "Todo es gestar y luego parir. Dejar cumplirse toda impresión y todo germen de un sentir totalmente en sí, en lo oscuro, en lo indecible, en lo inconsciente, en lo inaccesible al propio entendimiento, y aguardar con honda humildad y paciencia la hora del descenso de una nueva claridad: solamente esto se llama vivir como artista." (R.M. Rilke) Las citas se encuentran en DELCLAUX, F.: *El silencio creador* (Antología de textos) Rialp, Madrid, 1988, págs.21, 119-120.

⁹² GALLAGHER, K.T.: *La filosofía de Gabriel Marcel*, razón y Fe. Madrid, 1968, pág.91.

Si afirmamos, como hace Maritain⁹³, que la obra de arte ha sido pensada en la razón antes de ser hecha, antes de ser plasmada en la materia, desdibujamos la diferencia entre la técnica fabril y la creación estética. En la creación artística, a diferencia de la mera técnica, no hay una forma a priori que se plasme en la materia, sino que en el juego creador el artista descubre la vocación formal⁹⁴ de la materia con la que trabaja. Por eso la obra de arte aun siendo artificial no es artificiosa, en ella lo objetivo es lugar de plasmación de lo superobjetivo, la forma y la materia son inseparables.

D) Negar que exista una forma extrínseca al proceso creador, no implica sumir al arte en el dominio de la arbitrariedad. Que no se pueda prever una ley no quiere decir que no exista. La coherencia interna de un poema es evidente cuando está escrito⁹⁵: cuando se escribe, su coherencia interna debe descubrirse jugando creativamente

⁹³ Cfr. *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1970, págs.13-14.

⁹⁴ Cfr. LABRADA, M.A.: *La racionalidad de la creación artística*, o.c., págs.58-59.

⁹⁵ Cfr. *Ibíd.* pág.60

con las palabras, es decir, no considerándolas como meros objetos de dominio.

Cuando hablamos(en la parte I) de las modalidades de la intelección, tal como aparecen en la noología zubiriana, dijimos que el logos y sobre todo la razón son libres y creativos pues se mueven por el mundo y por el campo de realidad. Esta libertad no implicaba arbitrariedad, pues la realidad (en este caso la realidad estética) puede darnos o quitarnos la razón:

"la significación del objeto estético trasciende la subjetividad del individuo que allí se expresa, y que descansa finalmente sobre el mundo real que es el lugar de nuestros juicios y de nuestras decisiones."⁹⁶

De hecho, lo totalmente imprevisible, lo puramente arbitrario, suele ser cualidad de las malas obras de arte. Lo imprevisible de una buena obra de arte no se opone a su necesidad.

E)Suele reducirse la experiencia estética al campo de las meras emociones o al de los sentimientos, y

⁹⁶ DUFRENNE, M.: o.c., vol. 2, pág.195.

excluirla por tanto del ámbito de lo cognoscitivo. Esta concepción, que se remonta al empirismo y, en parte, a la estética kantiana adolece de ciertas deficiencias. A esto hay que responder diciendo que, aunque el sentimiento tiene una función noética que la emoción no tiene, la experiencia estética

"culmina, pues, en el sentimiento sin poder prescindir de la reflexión; se sitúa en el medio de los dos. Pero ¿cómo es posible el paso de una percepción reflexiva y metódica a una percepción consentidora y embelesada?(...)Hay otra razón para la posibilidad de esta alternancia: es la llamada del objeto estético mismo, que requiere al mismo tiempo la reflexión, porque aparece lo suficientemente coherente y autónomo como para reivindicar un conocimiento objetivo, y el sentimiento, porque no se deja agotar por este conocimiento y provoca una relación más íntima."⁹⁷

La experiencia estética no es, por tanto, irracional, más bien no se adecúa a los estrechos márgenes de la razón analítico-positiva, pero sí a los de una razón sentiente superobjetiva.

Dufrenne, en el texto citado, advierte con lucidez este aspecto cognoscitivo de la experiencia estética

⁹⁷ Ibíd, págs.106-107.

irreductible al mero sentimiento. Por otra parte, debido a su profundidad patente y manifiesta, el objeto estético nos lleva a una unión más íntima que parece alejarse del conocimiento objetivante y distanciador.

*"Una vez más comprobamos que al ignorar la existencia de un conocimiento intelectual de lo superobjetivo, los pensadores seducidos por la intuición de lo profundo suelen arrojarse en brazos del sentimiento. Hecho que nos fuerza a insistir en la idea de que lo profundo es lo más claro intelectualmente, si es captado con la actitud debida. La claridad intelectual se asienta en la oscuridad de lo profundo, si éste es revelación de la riqueza ontológica del misterio del ser."*⁹⁸

Dufrenne no tiene en cuenta lo que en la primera parte llamábamos intuición intelectual inmediata indirecta -propuesta por López Quintás- que permite conjugar esos dos aspectos de la experiencia estética-reflexión y sentimiento- a los que alude el pensador francés, sin necesidad de sacrificar el aspecto cognoscitivo de esta experiencia. No existe una oposición dialéctica entre

⁹⁸ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Metodología de lo suprasensible*. Editora Nacional, Madrid 1963, pág.311.

conocimiento y sentimiento sino una relación analéctica, afirma López Quintás.

El sentimiento es el *órgano de reacción* ante lo *superobjetivo*, no es una mera descarga vital sino una respuesta con sentido a la llamada de lo profundo. Lo *superobjetivo* es conocido por la inteligencia sentiente, re-conocido como irreductible por la voluntad, y sentido como trascendente por el sentimiento⁹⁹. Por tanto hay una integración analéctica de estas tres facultades y no una oposición dialéctica entre ellas. *En el sentimiento hay una presencia o actualidad*, dice Zubiri, de un aspecto de la realidad, y no sólo un estado del sujeto, por eso el sentimiento no es meramente subjetivo. Todo sentimiento es *sentimiento de realidad*. En el sentimiento la realidad aparece como un tono. Sentimiento es estar atemperado -en el sentido de acomodar una cosa a otra- a la realidad¹⁰⁰. Esto no implica una conexión causal o intencional con la realidad, o por lo menos en primer término. Zubiri habla de conexión genitiva, es sentimiento-de-la-realidad:

⁹⁹ Cfr. *Ibíd*, págs.565-566.

¹⁰⁰ Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición* (SV), o.c., págs. 342, 335.

"La realidad no solamente es de la inteligencia como aprehendida en ella, ni solo es realidad como apetecida por la voluntad, sino que es también realidad del sentimiento.(...)Es la realidad misma la que es entristecedora, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática o odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad."¹⁰¹

Todo sentimiento tiene una componente estética, es la dimensión de actualidad de lo real propia de todo sentimiento. La complacencia en lo real como real es la esencia del sentimiento estético. Bien es verdad que puede aislarse y tomarse en sí misma esta componente, pero sólo como dimensión, entonces, dice Zubiri, surge La Estética como ciencia. Pero no puede aislarse esta dimensión, pues se reduciría el sentimiento a un mero estado subjetivo, como ocurría en la estética kantiana. Por eso, concluye Zubiri:

"Ni es un sentimiento especial ni tiene prerrogativa sobre los demás sentimientos: es el momento 'real' de todo sentimiento, es la fruición de lo real como real en todo sentimiento."¹⁰²

¹⁰¹ Ibíd., pág.337.

¹⁰² Ibíd., pág.349.

El concepto de actualización permite a Zubiri mostrar la unidad entre esos tres estratos o niveles: inteligencia, voluntad y sentimiento.

"La verdad, la belleza y el bien son en este sentido los tres modos intrínsecos como la realidad efectivamente está actualizada en el hombre. Ante el hombre no está actualizada solamente como inteligencia y después, como un apéndice, con el sentimiento y la voluntad, no. La realidad está actualizada según tres modos que son formalmente distintos entre sí, por muy conexos que se hallen -y se hallan. Estos tres momentos del *pulchrum*, del *verum* y del *bonum* son algo que pertenece congénereamente a la realidad, a ella en sí misma, en tanto que es actual en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre."¹⁰³

Esta unidad es, como ha señalado López Quintás, analéctica y se hace presente en el juego creador, que permite el encuentro con las realidades valiosas que enriquecen al hombre.

Por otra parte, se pueden encontrar afinidades y diferencias entre la experiencia estética y la experiencia amorosa:

¹⁰³ Ibíd., pág.356.

"la experiencia estética es, a la vez, más y menos que la experiencia amorosa. Menos porque no comporta la experiencia, a la vez dolorosa y feliz, del deseo y de la unión y porque no enseña al hombre el poder que tiene de trascenderse dándose. Más porque, siendo menos exigente, se satisface con más facilidad, pues es más propensa a la serenidad, y, por otra parte, la distancia que se mantiene del objeto al sujeto es, en el seno del fervor, una prueba de pureza."¹⁰⁴

Esa distancia que permite el encuentro es, como dijimos, una distancia de perspectiva no de desarraigo. De ahí que la experiencia estética, por la ausencia de interés utilitarista en ella, predisponga para el amor, y aleje de la voluntad de dominio que caracteriza al puro deseo y a la voluntad de fusión que anula las individualidades:

"En la vivencia estética, el amor es lo contrario del egoísmo. Lo que caracteriza al egoísmo es precisamente la multiplicidad apetitiva e inquietante. El verdadero amor, cuanto más puro y fuerte es, más tiende al reposo en la unidad. La palabra clave la volvemos a encontrar en Santo Tomás¹⁰⁵: es el reposo, el aquietamiento. Ante lo bueno, el apetito descansa en la posesión del objeto; ante lo bello,

¹⁰⁴ DUFRENNE, M.: o.c., pág.119.

¹⁰⁵ *Suma teológica*, I-II, q.27 a.1.

el apetito no queda aniquilado, sino aquietado; descansa no en la posesión del objeto, sino en su *contemplación*. No siendo el *objeto estético* más que una *epifanía*, la voluntad no puede descansar sino en una *contemplación*."¹⁰⁶

En ambas experiencias se da una superación del mero sentimiento, pues ninguna prescinde del conocimiento (tanto de la realidad amada, como del objeto estético contemplado).

3) *Pensamiento circular y experiencia estética.*

Una vez descrita brevemente la experiencia estética, hay que someter a un análisis no reduccionista esa misma experiencia, teniendo en cuenta los elementos que proporcionan la filosofía y la hermenéutica contemporáneas que ya hemos citado:

"La belleza, como la verdad, es siempre polifónica, armónicamente compleja y dinámica. Resulta imprescindible, en consecuencia, conceder a tal concepto un cierto margen de libertad, a

¹⁰⁶ PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 313.

fin de que pueda saturarse de sentido a medida que se someten a detenido análisis las diversas formas de lo bello; (...) intentar descubrir sus fuentes a la luz que brota en el seno mismo de la experiencia estética."¹⁰⁷

La causalidad circular que establece el dinamismo de la actividad lúdica permite superar "las escisiones dilemáticas" y por ende "el hombre gana una especial apertura de espíritu y comprende que llega a ser plenamente autónomo al ser heterónomo, logra ser del todo libre al aceptar un cauce a su creatividad, se hace rigurosamente sustante al acoger al "otro" como un compañero de juego".¹⁰⁸ No podemos reducir la experiencia estética a algo meramente subjetivo, al modo kantiano. El filósofo de Königsberg admite que el juicio estético es singular por su objeto, pero es universal por el valor de belleza de este objeto en relación con todo sujeto que lo contempla. Pero lo decisivo, el fundamento de ese juicio, es la manera en que el sujeto es afectado por el objeto, es decir, las disposiciones *a priori* de las facultades del sujeto: la armonía del objeto con el libre juego de

¹⁰⁷ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El triángulo hermenéutico*, o.c. (se cita como TH), págs.186-187.

¹⁰⁸ PaCom, pág.11.

nuestras facultades. Se trata de una finalidad subjetiva que dará lugar, posteriormente, al esteticismo psicologista.

Para superar ese esteticismo es necesario utilizar el pensamiento circular y dialógico, ausente en la filosofía de Kant¹⁰⁹. La "lógica circular" de la que hablamos se advierte de un modo nítido en la experiencia estética; así por ejemplo, el "intérprete domina la obra al dejarse dominar por ella". Este dinamismo circular es propio "de las **experiencias reversibles**, en las cuales el dominio no es coaccionante, sino promotor de la libertad".¹¹⁰

El intérprete musical, por ejemplo, al tomar la partitura de una obra por primera vez, experimenta la distancia a la que se encuentra la obra de él; de momento es algo distinto, distante, externo y extraño. Pero desde esa distancia la obra le apela a asumir sus posibilidades de juego creador y a entrar con ella en relación de presencia. Si el intérprete responde a esa apelación activamente y comienza a estudiar y a interpretar dicha composición, advierte, poco a poco, que configura la obra

¹⁰⁹ Cfr. PÖLTNER, G.: *El concepto de conformidad a fines en la crítica del juicio estético*. o.c., pág.11.

¹¹⁰ PaCom, pág.15

dejándose configurar por ella. El progreso del intérprete en el conocimiento de la misma y en su capacidad de conferirle expresión sonora es posible gracias a

"la luz que irradia la obra misma al hilo del juego que se establece entre ambos -obra e intérprete- en el campo viviente de automanifestación que es la partitura".¹¹¹

Este proceso también aparece en la memoria creadora y no meramente mecánica. La memoria humana, como muestra la neurología actual¹¹², es fundamentalmente creadora, aunque también posee mecanismos de repetición fija, pero que están subordinados, podríamos decir, a esa otra memoria de tipo ambital o creador. Esta peculiaridad de la memoria humana permite que se de el encuentro y el juego creador en la recitación artística, dando a la experiencia estética un carácter reversible:

"Aprender de memoria es proporcionar al texto o a la música una claridad y una fuerza vital que habitan en ellos mismos.(...)Lo que sabemos de memoria se convierte en un instrumento en nuestra conciencia, un "marcapasos" en el crecimiento y la complicación vital

¹¹¹ ArP, pág.278

¹¹² Cfr. SACKS, O.: *Un antropólogo en Marte*, o.c., págs.217-219.

de nuestra identidad. Ninguna exégesis o crítica venida del exterior puede incorporar tan directamente en nuestro interior los medios formales, los principios de organización ejecutiva de un hecho semántico, ya sea verbal o musical. El recuerdo preciso y el recurso a la memoria no sólo profundizan nuestro dominio de la obra: generan una reciprocidad modeladora entre nosotros y lo que sabemos de memoria. A medida que cambiamos, también lo hace el contexto que da forma al poema o a la sonata internalizados. El recuerdo, a su vez, se convierte en reconocimiento y descubrimiento."¹¹³

Esta estructura, este dinamismo circular, como veremos más adelante, se repite en la experiencia ética dándole un carácter relacional. Así, por ejemplo, cuando el hombre asume

"un valor ético y actúa impulsado por él, este valor deja de serle distante y externo para convertirse en algo íntimo, en una especie de voz interior. Al actuar en virtud de sus exigencias, no se siente el hombre coaccionado (arrastrado desde fuera), alienado (sacado fuera de sí), sino llevado a lo mejor de sí mismo, a su plenitud humana, que es fuente de satisfacción, de gozo y entusiasmo".¹¹⁴

¹¹³ STEINER, G.: *Presencias reales*, o.c., págs.20-21.

¹¹⁴ PaCom, pág.15

También -salvando la irreductibilidad de las experiencias- en la experiencia metafísica y religiosa se da este dinamismo circular entre el sujeto y la realidad en la que está instalado, y entre el sujeto y el fundamento de la realidad respectivamente.

4) *Experiencia estética y ámbitos de realidad.*

La ampliación del concepto de realidad que expusimos en la primera parte de este trabajo, nos abre insospechados horizontes de comprensión de la experiencia humana en su trato creador con la realidad entorno. En concreto, advierten los autores citados en esta tesis, la fecundidad hermenéutica que se desprende del carácter superobjetivo o ambital de la realidad, ya que son ámbitos, es decir, "campos de posibilidades de acción cargada de sentido", todas "las formas de juego y de trabajo". En consecuencia, todos "los papeles que el hombre puede desempeñar en su vida son ámbitos".¹¹⁵ Del mismo modo

¹¹⁵ PaCom, pág.16

"constituyen ámbitos las figuras que representan acontecimientos, sucesos que implican un mundo complejo -por confluencia de diversas realidades o aspectos de la realidad- y abren campos nuevos de posibilidades."

También son ámbitos

"los sucesos que tejen la trama de la vida social: la inauguración de una red viaria o de un edificio, la consagración de un templo, la proclamación de un presidente, el acto de dictar sentencia o hacer una promesa."

Así mismo, deben

"considerarse como ámbitos las realidades o conjuntos de realidades que forman un campo de interacción: un naufragio, un sembrador, una pareja de amantes, el brotar de la primavera"¹¹⁶, etc.

Y centrándonos en el campo de la estética, podemos afirmar que la

"misma condición (de ámbitos) presentan las obras culturales que el hombre realiza para dar cuerpo expresivo a los campos de

¹¹⁶ Ibíd.

sentido formados por el entreveramiento de diversas realidades. Pensemos en un jardín, un templo, (...)una plaza, (...)unos zuecos..."¹¹⁷.

La obra de arte presenta una doble condición que la permite escapar de lo meramente objetivo. De hecho sólo es posible la experiencia estética cuando superamos el plano de la mera objetividad¹¹⁸:

"Pero siempre es a condición de encarnarse (el objeto estético) como aparece en el mundo (objetivo), y al mismo tiempo, como realiza su ser; (...)Y no obstante él no está ahí más que guardando sus distancias; algo en él (lo superobjetivo) rehusa al mundo."¹¹⁹

El carácter superobjetivo de las obras de arte ha sido estudiado por diversos autores; nos centraremos brevemente en el análisis que hace Heidegger de un cuadro de Van Gogh.

El tema no puede ser más sencillo: un par de zuecos de campesina. Los zapatos no están en ningún espacio

¹¹⁷ Ibíd., pág.17. El paréntesis es mío.

¹¹⁸ Kandinsky pone ejemplos de la poesía y de la música que muestran ese carácter superobjetivo (atmósfera espiritual lo llama Kandinsky) del arte. Cfr. *De lo espiritual en el arte*, o.c., págs. 41-43.

¹¹⁹ DUFRENNE, M.: *Fenomenología de la experiencia estética*, o.c., vol.1, pág.198. (Los paréntesis son míos).

determinado, no llevan adheridos trozos de barro, y sin embargo... La oscura boca de su gastado interior nos pone delante la fatiga de los pasos laboriosos de la campesina. El cuero está impregnado de la humedad del suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino al atardecer. Los pobres zapatos nos recuerdan la llamada silenciosa de la tierra. Los vemos impregnados del mudo temor por el pan cotidiano, la callada alegría de una buena cosecha, la esperanza ante la llegada del hijo y la angustia ante la amenaza de la muerte.¹²⁰

¿Qué ha sucedido? La obra de arte nos ha revelado un mundo: el mundo (o ámbito) ingenuo y denso de la campesina, y al insertar el par de zapatos en ese mundo, la obra nos ha revelado a la vez lo que ellos son: un par de zapatos de labriega. Misión del arte: mostrarnos lo que cada cosa es en función de su mundo humano, en el que encuentra su exacto significado y al que enriquece¹²¹.

¹²⁰ Cfr. HEIDEGGER, M.: *El origen de la obra de arte*. Trad de S. Ramos. FCE, México, 1958, pág.60. Cfr. LEYRA, A.M.: *El ser humano y la creatividad: Del arte a la filosofía*, o.c., págs. 20-30. La autora, a mi entender, no resuelve las objeciones que plantea a Heidegger sobre el estatuto del arte, la verdad y la creatividad.

¹²¹ Heidegger huye de toda interpretación psicológica del arte y propone una estética metafísica: el artista es un servidor del ser. "El artista auténtico es el desposeído de sí y entusiasmado con la verdad que le viene. Su grandeza es la sencilla humildad de reconocerse llamado por el ser." (CEREZO GALÁN, P.: *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1963, pág.155)

En Heidegger el arte es la instalación de la verdad, y la verdad es un desvelamiento. La verdad no se instala en un ente-a-producir sino abriendo un combate en el seno del mismo ente. Hay doble plano: tierra(objetivo), mundo (superobjetivo):

"El mundo es la perspectiva de la iluminación; pero, a su vez, todo mundo lleva inherente consigo la penumbra de la tierra como zona inclarificable."¹²²

Muestra el filósofo de Friburgo esa dualidad que aparece en toda obra de arte, y que impide reducirla a un mero objeto:

"La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma(...). Producir la tierra quiere decir: hacerla patente como ocultante de ella misma.(...) El mundo intenta, al descansar en la tierra, sublimar a ésta. Como es lo que se abre, no admite nada cerrado. Pero la tierra, como salvaguarda, tiende siempre a internar y retener en su seno al mundo."¹²³

En el carácter ambital de la obra de arte insiste Heidegger a impulsos de su concepto de verdad como

¹²² Cfr. *Ibíd.*

¹²³ *El origen de la obra de arte*, o.c., págs. 78, 80.

acontecimiento instaurador de un ámbito-de-juego, y de la dialéctica de patentización y ocultamiento. La verdad acontece únicamente en la medida en que se instala en el ámbito-de-juego y de lucha abierto por ella misma:

"La verdad existe sólo como lucha entre el alumbramiento y ocultación, en la interacción de mundo y tierra."¹²⁴

Heidegger advierte que si la esencia de la patencia del ente pertenece de algún modo al ser mismo, este en virtud de su esencia hace que acontezca el ámbito-de-juego de la apertura (la iluminación del Ahí), y lo propone como un ámbito en el cual todo ente surge en la manera que le es adecuada. A esta luz adquiere gran significación su interpretación genético-ambital de la obra de arte. La obra pertenece en cuanto tal únicamente al ámbito que es abierto por ella misma. Pues el ser-obra de la obra surge solamente en tal apertura. Dijimos que en la obra está en obra el acontecimiento de la verdad. La obra en cuanto

¹²⁴ Ibíd, pág.99. También Zubiri, aunque con algunas variantes, admite que la obra de arte manifiesta la verdad del ser en el mundo; cfr. VV.AA.: *Ética y estética en Xavier Zubiri*. Ed. Trotta, Madrid, 1996, pág.92.

obra constituye un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo¹²⁵.

En sus obras posteriores a *Ser y Tiempo*, Heidegger va a orientar la base de la comprensión hacia la manifestación del ser en el lenguaje y sobre todo en la poesía, situando a ésta como base de la historia y del proyectar humanos. En *El Origen de la obra de arte* sitúa la facticidad del mundo que aparecía en *Ser y Tiempo*, en lo que denomina Tierra. Para la técnica que rompe y analiza, se le escapa la entraña de la tierra. El arte trata de plasmar la Tierra, hacer patente la Tierra como lo ocultante de sí mismo.

Aunque con otros términos, Heidegger advierte que la función principal de la obra de arte es plasmar, en terminología de López Quintás, **ámbitos de realidad**, no la de ser un objeto ante nosotros que se pueda mirar como fuente de meras gratificaciones; pues una buena parte de las realidades con las que el hombre se encuentra "no son

¹²⁵ Cfr. *El triángulo hermenéutico*, o.c., pág.210.

objetos, pero tampoco personas, y no pueden ser debidamente comprendidas si se somete el pensamiento a los esquemas yo-ello y yo-tú".¹²⁶ Es lo que le sucede a Dufrennnne:

"Es la obra misma, considerada no en su realidad inmediata y no significativa como una cosa muda y sin alma, sino como cosa que 'se sobrepasa hacia su sentido', casi como un sujeto, como un cuasi-sujeto."¹²⁷

La obra de arte no es un sujeto o un cuasi-sujeto sino un ámbito de realidad o realidad superobjetiva.

a) Lenguaje y ámbitos de realidad.

En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger sitúa, con sus famosos círculos hermenéuticos, el origen de la poesía en el lenguaje y el origen del lenguaje en la poesía. En la *Carta sobre el humanismo* habla del lenguaje

¹²⁶ PaCom, pág.23.

¹²⁷ *Fenomenología de la experiencia estética*, o.c., vol.1, págs. 230-231.

como la casa del ser y de los pensadores y los poetas como guardianes suyos, de ahí la búsqueda, por parte de Heidegger, de un pensar poetizante o un poetizar pensante que manifieste el ser en la palabra esencial:

"La poesía es la instauración del ser en la palabra."¹²⁸

A su vez esta espera atenta supondrá o fundará la condición histórica del hombre. Es la poesía como proyecto, y el arte como historia fundante:

"La esencia de la poesía es la instauración de la verdad. El verbo 'instaurar' lo entendemos aquí en una triple acepción: Instaurar como regalar; instaurar como fundar e instaurar como comenzar."¹²⁹

El arte es proyecto poético de verdad. Como proyecto que pone en obra la verdad de una manera extraordinaria y deshabitual el arte es regalo, sobreabundancia, don; como proyecto que se refiere a un grupo humano histórico es fundación, desvelamiento de lo que constituye el subsuelo

¹²⁸ Hölderlin y la esencia de la poesía, FCE, México 1958, pág. 137.

¹²⁹ El origen de la obra de arte, o.c., pág.115.

histórico de un pueblo, de aquello en lo que el ser-ahí está ya proyectado como histórico, su tierra y su mundo; finalmente es comienzo:

"Siempre que el arte acontece... se produce en la historia un empuje y ésta comienza o recomienza". "Sólo hay mundo donde hay habla, es decir,... decisión y obra... acción y responsabilidad, pero también capricho y alboroto, ...caída y extravío."¹³⁰

La estructura circular del proceso hermenéutico permite que el horizonte del intérprete se ensanche hasta aceptar lo que en un principio le era extraño. Se consigue el encuentro y la presencia mediante la distancia de perspectiva, a través del diálogo visto como creación de campos de juego:

"El diálogo y su unidad es portador de nuestra existencia(Ser-ahí)."¹³¹

En ese diálogo lingüístico se plasma lo superobjetivo(concepto) en los medios objetivos (palabra), y por eso el lenguaje es portador de nuestra existencia,

¹³⁰ Ibíd.; Hölderlin y la esencia de la poesía, o.c., pág.133.

¹³¹ Ibíd., pág.134.

de nuestros valores, y no mero objeto de dominio y manipulación:

*"La palabra y el concepto se hallan fecundamente aliados a través de su común carácter ambital. Por eso el concepto pugna por encarnarse en la palabra con el fin de hallar un modo de objetivación que le permita, no ser manipulado y transmitido como un objeto, sino ser "comunicado" en el sentido profundo de transmitido mediante la cocreación de ámbitos, con lo cual, lejos de convertirse en algo meramente objetivo, retiene y acrecienta su ambitalidad. En consecuencia, toda palabra debe conservar en el discurso (es decir, en el ámbito-de-comunicación cocreado entre los coloquiantes) un margen de libertad para ir incrementando su significación y clarificando su verdadero sentido. El lenguaje es el ámbito de plenificación del sentido de los conceptos por ser el campo viviente en que toma cuerpo el entramado siempre creciente de ámbitos en que el hombre despliega su existencia y que él mismo contribuye en parte a co-crear."*¹³²

El lenguaje es lugar de encuentro del hombre con las realidades y valores fundamentales, por eso es un elemento clave en todas las experiencias que estamos analizando en esta tesis. Si el lenguaje se reduce a mero objeto, se

¹³² TH., pág.152.

deforma la realidad y se impide el acceso del hombre a ella, sumiéndolo en un estado de nula creatividad:

"Una idea alcanza su grado máximo de *resonancia* y de *libertad* y se pone rigurosamente en verdad al adentrarse en el ámbito de sentido que fundan los actos de conocimiento que con actitud de reverencia - opuesta al intento objetivista de dominio intelectual- se entregan a la fecunda experiencia de la participación."¹³³

Con esta nueva hermenéutica de los autores citados, se libra al lenguaje y al conocimiento de todo objetivismo y logicismo. Ya dijimos en la primera parte que en la filosofía zubiriana aparece el dinamismo creador del logos como segundo momento del conocimiento de la inteligencia sentiente. Basándose en ello afirma López Quintás:

"El logos no se reduce al mero concepto o a la mera palabra; es, más bien, el *sentido urgido en el seno viviente del encuentro*, pues conocer desborda con mucho el mero realizar un doble intelectual de la realidad. Conocer implica una *colaboración creadora*, creadora de ámbitos nuevos de realidad. Cuando se crea algo nuevo, surge a modo de *esplendor una luz de inteligibilidad*, pues los seres son *inteligibles en cuanto se autoconstituyen a sí mismos por vía de autodespliegue en respectividad*. La plenitud de esta constitución se

¹³³ Ibíd., pág.154.

da en la cofundación de ámbitos supraindividuales, y con ello se logra el máximo grado de inteligibilidad. La exigencia de "dejar ser" a los seres lo que son para conocerlos en verdad significa en rigor asistir cocreadoramente al despliegue mismo de lo real."¹³⁴

En este texto se advierten los elementos que ha aportado la hermenéutica contemporánea para una cabal comprensión de la afinidad de las diversas experiencias humanas. En la experiencia estética se asiste cocreadoramente a la génesis de la obra artística; en la ética a la manifestación de los valores y a la respuesta creadora a la apelación que ellos provocan en el hombre. Los valores sólo se cocrean en la experiencia ética si respondo a su interpelación. En la metafísica la instalación en la realidad que me impele a buscar su fundamento último, también cocreadoramente, en la experiencia religiosa. Sólo siendo creativo con el poder de lo real, puedo realizarme como persona.

En todas estas experiencias aparece como vehículo viviente el lenguaje:

¹³⁴ Ibíd., pág.155.

"Cada palabra inserta en una frase significa -más allá de la superficie objetivista- un ámbito engarzado orgánica y dinámicamente en un plexo de ámbitos que constituye todo un horizonte de realidad."¹³⁵

El lenguaje nos sitúa en el campo o ámbito de realidad y en el mundo superobjetivo. La superación del objetivismo en la filosofía contemporánea llevó en algunos casos a caer en un relativismo que diluía la realidad. Siendo coherentes con los propósitos de la filosofía inobjetivista, los autores citados corrigieron ese error hermenéutico con el concepto de ámbito o campo de realidad:

"Digo *ámbitos* y no meras interrelaciones, pues la grandeza del lenguaje radica en ser vehículo nato de la puesta en acto de la forma de realidad que se instaura a través de las interrelaciones, a las que asume con energía analéctica transfiguradora. Es una nefasta ilusión de los tiempos modernos pretender superar el llamado "estatismo realista" mediante un *dinamicismo relativista* que diluye la realidad en interrelaciones, pasando de un sustancialismo rígido a un *energetismo insustantivo*."¹³⁶

¹³⁵ Ibíd., pág.157.

¹³⁶ Ibíd., pág.158.

La realidad no es relativa sino, en término empleado por Zubiri, respectiva, relacional, pues se *autodespliega y constituye en respectividad*, en un campo de realidad y en el mundo. Toda realidad es lo que es respecto a otras, y en el caso del hombre respecto a toda la realidad.

El lenguaje tiene una constitución similar a la de todo lo real y por tanto es un resumen de la afinidad de las experiencias. En el lenguaje se da esa estructura (objetiva-superobjetiva) que vimos en la obra de arte y que veremos en los demás modos de realidad:

"El movimiento interno del lenguaje sometido a la tensión fecunda del diálogo reproduce la vibración misma de la realidad que se halla en incesante ebullición creadora merced a la interrelación ambital. Ello explica que el lenguaje sea a la vez real y superobjetivo, supratemporal e histórico, y que en el seno del lenguaje viviente se dé una fecunda alianza entre la intuición y el discurso. Toda palabra se constituye como tal al apuntar vectorialmente al núcleo de una determinada realidad. Pero, como toda realidad acrecienta en el tiempo su envergadura mediante la complejización ambital, *la palabra debe mantenerse en una especie de tensa suspensión para poder asumir al hilo del discurso estas diferentes vertientes de la realidad cambiante*. Por tratarse de un *cambio de plenificación creciente*, no de mera alteración, la visión intuitiva del núcleo fundamental no sólo no queda diluida en las

diferentes tomas discursivas de perspectiva, sino que confiere a éstas su primario y cabal sentido. De esta integración de la visión intuitiva y discursiva arranca la eminente libertad de las palabras que integran el lenguaje artístico."¹³⁷

Aparecen en este texto, aplicados al lenguaje, todos los elementos que vimos en la primera parte del texto (carácter ambital o superobjetivo de la realidad, intuición intelectual inmediata indirecta que se armoniza con el discurso, etc.). La realidad, al no ser algo meramente cósmico y fijista, da de sí, y este crecimiento debe reflejarlo el lenguaje, sobre todo el lenguaje artístico que es un lenguaje de ámbitos de realidad.

"El proceso de constitución del lenguaje es netamente *ambital-analéctico*. Por eso va hermanado ineludiblemente con el alumbramiento de sentido."¹³⁸

Gadamer resume, con lenguaje heideggeriano, lo que hemos dicho hasta aquí:

"Partiendo de la *Metafísica de lo bello* podremos sacar a la luz sobre todo dos puntos que resultan de la relación entre la patencia

¹³⁷ Ibid., pág. 160.

¹³⁸ Ibid., pág. 171.

de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Por una parte el que la manifestación de lo bello, igual que el modo de ser de la comprensión, poseen carácter de evento; por la otra, que la experiencia hermenéutica, como experiencia de un sentido transmitido, participa de la inmediatez que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda evidencia de la verdad.(...) Ya habíamos dicho que lo bello es 'evidente' igual que todo lo que tiene sentido."¹³⁹.

Veamos con un poco más de detalle la conexión entre la belleza y la realidad.

5) El fundamento metafísico de la belleza en la hermenéutica de López Quintás:

Aunque en la tercera parte de esta tesis trataremos de la afinidad de las diversas experiencias, indicaremos brevemente algunas relaciones entre la experiencia estética y la metafísica expuestas por Alfonso López

¹³⁹ Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, o.c., págs. 578-579.

Quintás, en continuidad con los avances de la hermenéutica contemporánea¹⁴⁰:

1. No se reduce la belleza a una impresión subjetiva, antes bien implica una correlación profunda entre contemplador y contemplado.

2. La integración (analéctica) de las diversas vertientes humanas que intervienen en la experiencia estética permite conceder al juicio de gusto carácter objetivo, ya que aunque es sentimiento, el sentir supera el plano meramente emotivo para entrar en una relación muy fecunda con el entendimiento y la voluntad.

3. No basta un estudio psicológico de la experiencia estética, ya que tiene carácter dialogal-inmersivo; los objetos bellos no actúan como cosas sobre nosotros.

4. Toda entidad constituye un campo de autopotentización en el que la realidad hace acto de presencia por vía de autodespliegue constitutivo. Esta presencialidad creadora se traduce en luminosidad y en emoción estética.

¹⁴⁰ Cfr. TH., págs. 202-212.

5. Lo bello atrae no por meramente agradable, sino por ambital. Todo ámbito es sugestivo por su carácter envolvente que invita a la inmersión participativa de la que se sigue la creación subsiguiente de otros ámbitos:

"El gran poder expresivo y sugestivo del arte radica justamente en su ambitalidad lúdica, es decir, en su capacidad de crear entramados de sentido que constituyen la nervadura dinámica de la realidad y desbordan, por tanto, con mucho el nivel de lo meramente imaginario.(...) La belleza es conjurada por todo fenómeno de encabalgamiento y cruce de realidades ambitales."¹⁴¹

6. Todo proceso creador implica un poder de organización y configuración que se traduce en dominio, unidad, jerarquía, proporción, medida, armonía, integridad, esplendor, poder expresivo, tensión simbólica, coordinación de funcionalidad y economía de medios.

7. Si denominamos bien a la realidad como principio de su difusiva autoconstitución de tipo constelacional¹⁴², y llamamos verdad a la autopotentización de tal realidad, que tiene lugar cuando ésta se constituye en su ser por

¹⁴¹ TH., pág.205.

¹⁴² Algunas de estas ideas, aunque con ligeras variantes, se encuentran en la obra de Zubiri: Cfr. *Sobre la esencia* (SE), o.c., págs. 120-132; *Inteligencia sentiente* (IS), o.c., págs.229-247.

vía de autodespliegue respectivo, por belleza se entenderá la luminosidad que desprende esta relucencia de lo real en su manifestación externa.

8. La belleza no es el bien(Platón) ni la manifestación sensible de la Idea(Hegel), sino la *transparencia irradiante de la realidad en sus medios expresivos, el acontecimiento transfigurador* por el cual la realidad más honda se presencializa en los entes que ella misma crea al autodesplegarse.

a) Verdad, bondad y belleza en la filosofía de Zubiri.

Lo bello, como indicó Heidegger, pertenece al acontecer de la verdad. No se reduce al mero agrado o a un mero objeto de una vivencia sentimental. La postura meramente objetivista y esteticista no es una consecuencia necesaria de la metafísica occidental, como

parece insinuar Heidegger¹⁴³. Es consecuencia solamente de la reducción de la experiencia que se produjo en la filosofía moderna, y por tanto de la reducción del concepto de realidad.

Una vuelta, no ingenua, a la realidad sin restricción, permite superar el lastre que el objetivismo ha cargado a la experiencia estética. Es la concepción de Xavier Zubiri.

En la aprehensión primordial de realidad que realiza la inteligencia sentiente se aprehende algo que es *real de suyo*. En esa aprehensión el momento de realidad es inespecífico, pues no se agota en la cosa aprehendida, y por eso la cosa nos remite al campo o ámbito de realidad: es el inicio el dinamismo del logos:

¹⁴³ "Así, lo bello pertenece al acontecer de la verdad. No es solamente relativo al agrado y mero objeto suyo. Lo bello radica en la forma, pero sólo en tanto que la forma se iluminó en su momento en el ámbito del ser, como raíz del ente en cuanto tal.(...) Este modo de presencialidad aboca a la *actualitas* del *ens actu*. La *actualitas* deviene realidad. La realidad deviene objetividad. La objetividad deviene vivencia. En el modo como para el mundo determinado al modo occidental el ente es lo real late un modo peculiar de darse simultáneamente la belleza y la verdad. Al cambio esencial de la verdad responde la historia esencial del arte de Occidente. Si se ahonda metafísicamente en su esencia, se advierte que el arte no puede ser comprendido a base del concepto autónomo de belleza y del concepto de vivencia." (HEIDEGGER, M.: *El origen de la obra de arte*, o.c., págs.67,80.)

"Este es el momento que llamaríamos inespecífico: el momento inespecífico de realidad. No es esta realidad concreta específicamente determinada, sino un momento inespecífico de realidad.(...) En este caso, naturalmente, la realidad no es una cosa real, lo que llamamos realidad, es, simplemente, el ámbito de realidad dentro del cual se presentan las cosas reales, y en el cual las unas son bellas y las otras son feas.(...)

La realidad no solamente es el ámbito de la realidad inteligible para la inteligencia, o apetecible o determinable como buena para la voluntad, es también el ámbito de la realidad atemperante para el hombre que tónicamente se encuentra acomodado a ella."¹⁴⁴

Esta estructura se repite en el sentimiento afectante. El sentimiento, como fruición de la realidad, no recae sólo sobre las cosas en su realidad, o por ser reales, sino en el ámbito mismo de realidad en cuanto tal:

"El *pulchrum* se encuentra en las cosas bellas, y fuera de ellas no tiene realidad ninguna. Lo que pasa es que no se identifica con ellas. Porque el *pulchrum* de cada cosa bella, sin ser nada fuera de esa cosa, sin embargo, remite a todas las demás cosas bellas. Y por consiguiente, hay una especie de trascendencia (...) del ámbito de la realidad y del ámbito del *pulchrum* respecto de las cosas reales y de las cosas bellas. No es una trascendencia de las cosas reales, que es

¹⁴⁴ SV, o.c., págs.365-366.

lo que pensaba Platón, sino una trascendencia en las cosas reales. El ámbito de la realidad no es una especie de región a la que se sube, pasando por las cosas bellas, no. El ámbito de realidad no es sino el ámbito de trascendencia en las cosas bellas, reales y concretas.”¹⁴⁵

Advierte Zubiri que el aspecto objetivo (material) de la obra de arte, es lugar de presencialización de lo superobjetivo en que consiste la belleza:

“La función de los materiales en la obra de arte es la de ser actualidad de lo bello.”¹⁴⁶

Los diversos estratos de la realidad (objetivo-material, superobjetivo o ambital, inteligencia, voluntad, sentimiento) están unidos analécticamente o ,como afirma Zubiri, estructuralmente. Cada estrato *se funda* en una actualidad primaria, que es la materia y:

“*se expande* en actualidades superiores, que no están separadas de ella sino que están trascendiendo en ella; y esta expansión revierte sobre cada uno de los estratos en una forma concreta, que es la expresión.”¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ibíd., págs.367-368.

¹⁴⁶ Ibíd., pág.377.

¹⁴⁷ Ibíd.

Zubiri afirma que esto no es materialismo, pues no está diciendo que todas las realidades sean formal y exclusivamente estructuras materiales. La inteligencia, la voluntad y el sentimiento no lo son, por eso llama a esta concepción suya materismo y no materialismo.

Como dijimos, el sentimiento estético es la dimensión *trascendental* de todo sentimiento. Este sentimiento nos sitúa en el ámbito del *pulchrum*, que es un trascendental disyunto para Zubiri:

"La realidad podrá ser bella o fea; y podrán algunos creer que es bella a diferencia de otros que creen que la misma realidad sea fea. Eso es cuestión aparte. Pero inexorablemente ese dualismo se inscribe de una manera necesaria, metafísicamente necesaria, dentro de esa línea común que he llamado el ámbito de la realidad. El carácter de conversión no se refiere únicamente a que una cosa bella se convierta con la realidad, sino a que el carácter de tener que ser o bella o fea se convierta justamente con la realidad. Es una disyunción que yo llamaría trascendental; o un trascendental disyunto."¹⁴⁸

¹⁴⁸ Ibíd., pág.381.

Lo trascendental en Zubiri surge por expansión o comunicación¹⁴⁹ desde la actualidad primaria de lo real, por eso es una trascendencia en las cosas no a las cosas. Cada realidad remite a otras, es real respecto a todas las demás: es la *respectividad de lo real*. No se trata de una mera relación, pues esta supone la existencia de los relatos, en cambio la respectividad es constitutiva de cada realidad. La respectividad de lo real en cuanto tal es lo que Zubiri llama *mundo*:

"De ahí que los caracteres trascendentales, *verum*, *bonum* y *pulchrum*, son lo real respecto de y en respectividad a la inteligencia, respecto de y en respectividad a la voluntad, y respecto de y en respectividad al sentimiento. No son justamente sino tres momentos del mundo, del mundo en cuanto tal, metafísicamente considerado.

¹⁴⁹ Cfr. IS, pág.118. Dufrenne hablando de la verdad estética, también recurre al esquema de expansión desde el interior del objeto estético: "Así el objeto estético es verdadero antes de ser verificado, y ello por dos razones. En primer lugar, es verdadero respecto a lo real porque es verdadero respecto a sí mismo: comprobamos su verdad en su perfección, tanto rigor no puede engañarnos. Por el contrario, lo que es trivial no dice nada; a lo sumo relata y la representación ahí es suficiente.(...)Es pues mediante su cualidad intrínseca y desde el interior de sí mismo como el objeto estético lleva hasta lo real para difundir su verdad: lo bello es el signo de lo verdadero, sólo lo bello es verdadero. Después, el objeto estético asume esta función original de la verdad que es la de preceder a lo real para iluminarlo y no para repetirlo." (*Fenomenología de la experiencia estética*, o.c., vol. 2, pág.219)

Metafísicamente considerado significa que la realidad en tanto que principio de actualidad, tiene justamente caracteres trascendentales. Y significa, en segundo lugar, que esos caracteres trascendentales son dimensiones del mundo."¹⁵⁰

La belleza, por tanto, es una dimensión trascendental del mundo, como la verdad y el bien. Lo real puede ser respectivo veramente, es decir como inteligible; buenamente, es decir, como apetecible; o pulcramente, es decir, como atemperante¹⁵¹.

En cuanto real, todo es verdadero, bueno y bello, pero en cuanto limitado puede ser falso, malo y feo, aunque siempre dominará lo positivo, es decir, la verdad, el bien y la belleza. Por tanto, concluye Zubiri, lo estético es la actualidad frutiva del pulcro ámbito de realidad en cuanto tal, y la expresión de esta actualidad es la esencia del arte¹⁵².

Zubiri muestra el carácter metafísico del problema de la belleza, que no se puede reducir al mero sentimiento, o a lo que el sentimiento tiene de

¹⁵⁰ *Sobre el sentimiento y la volición*, o.c., pág.387.

¹⁵¹ Cfr. *Ibíd.*, pág.389.

¹⁵² Cfr. *Ibíd.*, pág.391.

sentimental, sino a la dimensión real y efectiva por la cual en el sentimiento se actualiza lo real en cuanto tal. Lo estético es una dimensión de la realidad, tanto como lo son la verdad y el bien. Y los tres están anclados congénereamente en la realidad en cuanto tal; una realidad finita que en su limitación envuelve justamente la posibilidad de sus opuestos¹⁵³.

* * *

Desde una perspectiva zubiriana pero completada con los mejores hallazgos de la hermenéutica contemporánea, López Quintás aquilata las relaciones entre verdad, bien y belleza. Como consecuencia de lo dicho anteriormente al hablar de la concepción zubiriana de lo trascendental, hay que admitir que la teoría de la belleza compromete la teoría de la *realidad* (su constitución por vía de autodespliegue respectivo), de la *verdad*, la *bondad* y el *hombre* (la sensibilidad, la imaginación, la inteligencia, la voluntad; su constitutiva ambitalidad, su capacidad intuitiva, su expresividad...). El carácter ambital y

¹⁵³ Cfr. Ibíd., pág.392.

trascendental de la belleza, el bien y la verdad no implica su difusión delicuescente, al contrario:

"Al ser tan *reales* como *valiosos*, tan *firmes* como *flexibles*, tan *robustos* como *relacionales*, los ámbitos ofrecen una base óptima para vencer la proclividad del pensamiento moderno al relativismo y al absolutismo."¹⁵⁴

La sugestión que provoca en el contemplador la experiencia estética, muestra de un modo todavía incipiente, pero real, el recubrimiento de la verdad, el bien y la belleza, y es un signo de la búsqueda del fundamento de lo real allende lo inmediato:

"Los trascendentales *verdad* y *bondad* indican esta apertura *valiosa*, y el resplandor específico de esta donación llena de sentido y, por tanto, de valor es la *belleza*. Lo específico de la belleza es esta forma de *relucencia* enraizada en lo más hondo de la realidad. Se da una dialéctica fascinante entre la aparición presencial de lo profundo en la forma estética y la remisión simultánea de ésta a lo profundo. La presencia de una realidad valiosa que no pierde en su patencia la hondura que la hace eternamente ausente produce sobre la inteligencia-sentiente del hombre una muy intensa sugestión."¹⁵⁵

¹⁵⁴ TH, pág.212.

¹⁵⁵ Ibíd., pág.209.

Esta especie de nostalgia que queda como poso de la experiencia estética será el punto de conexión con la experiencia religiosa, como veremos en el capítulo cuatro y en la tercera parte de esta tesis.

Pero para llegar a esa contemplación que muestra la afinidad entre la belleza, la verdad y el bien y la remisión a su fundamento, no basta la mera pasividad receptora o el aséptico distanciamiento cognoscitivo. La realidad es respectiva entre sí y respectiva al hombre, por lo que, sólo participando en el ámbito que crean la belleza, la verdad y el bien puede el hombre acceder a ellas. Se trata de experiencias reversibles, circulares, lúdicas, en las que el hombre es uno de los polos necesarios:

"Si la inmersión participativa es un modo de experiencia en cuyo seno brota la luz de inteligibilidad y la belleza es un género de *splendor*, se comprende que entre la belleza y la participación inmersiva -con su entrecruzamiento de ámbitos- deba mediar una profunda correlación.

Las propiedades trascendentales de la realidad tienen un carácter *dialogico-ambital*, *toto coelo* distinto del meramente *relativista*. Ello permite afirmar con intención de largo alcance que

bello es lo integrado, lo comprometido en comunes tareas creadoras; feo es lo inarticulado, lo que, al sentirse falto de la imprescindible cohesión configuradora, se crispa sobre sí mismo en actitud insolidaria. El *desinterés* específico de la experiencia estética no indica, por tanto, desarraigo y frialdad afectiva, sino - en aparente paradoja- compromiso con realidades ambitales, grávidas de sentido y, en consecuencia, envolventes, que exigen para su cabal conocimiento y fruición una actitud de entrega generosa -entrega a una labor de colaboración creadora-, opuesta a toda banal pretensión utilitarista que reduce los objetos-de-conocimiento a meros "objetos", haciendo con ello imposible toda experiencia de participación inmersiva confundadora de ámbitos. "Lo bello es una finalidad sin fin utilitarista." (Kant)"¹⁵⁶

La respectividad de la belleza se manifiesta en que:

*"La luz de la belleza brota al hacerse patente la realidad en su trama de interrelaciones"*¹⁵⁷

Toda verdad, bien y belleza aprehendidos por la inteligencia sentiente remiten a una realidad allende la aprehensión, una realidad mundanal que confirma (de diversos modos según el tipo de experiencia) la verdad aprehendida de un modo primordial. A su vez esa verdad

¹⁵⁶ *Ibíd.*, págs.210-211.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, pág.211.

mundanal se manifiesta en la aprehensión, en la contemplación de la realidad, por eso el objeto contemplado nos remite más allá de él. Estas ideas zubirianas aparecen expresadas, en otros términos, por Dufrenne, al hablar de la relación entre la obra de arte y el objeto estético:

"Pero si este objeto recibe su ser de la obra y puede ser clarificado por ella, inversamente, la obra adquiere su verdad en el objeto estético y debe ser comprendida por él."¹⁵⁸

Aun defendiendo la especificidad de la experiencia estética, no se puede negar su relación con otras, como la moral. Se trata de dos dimensiones de lo real y por tanto inseparables, aun siendo irreductibles la una a la otra:

"Desde la crítica de Platón a las mentiras en Homero, las relaciones de la ética con la poesía han sido una fuente de fértil irritación. El mérito de la Ilustración, de Kant principalmente, es haber intentado separar el terreno de lo estético y el de la cognición sistemática por un lado y por otro, del de la moral práctica. El postulado kantiano del *desinterés* de la invención artística y literaria distancia la verdad, la belleza, las libertades

¹⁵⁸ *Fenomenología de la experiencia estética*, o.c., vol.1, pág.272.

de lo imaginario, de la vigilancia de los criterios morales. Esta emancipación subraya justamente la cualidad autónoma del acto poético. Nos recuerda que la autenticidad, la verdad de motivo en la literatura, la música y las artes son inseparables de la forma ejecutiva de la obra; y que la verdad de un poema o una pintura es la de la internalidad e integridad específicas de su forma. La propuesta kantiana de una extraterritorialidad para la vida de las artes se intensifica y se hace perentoria en la identificación de Keats de la verdad con la belleza y la belleza con la verdad. Esta ecuación y el concepto kantiano de la libertad especial de lo poético, del desinterés de lo ficticio, son de enorme valor en la medida en que nos ayudan a ver más claramente la autoridad y la singularidad de la experiencia estética. Al mismo tiempo, sin embargo, toda tesis que sitúe, de manera teórica o práctica, la literatura y las artes más allá del bien y del mal es espuria."¹⁵⁹

Toda obra artística, si es auténticamente tal -es decir, si es expresión de ese ámbito que constituye la belleza-, es siempre moral en cuanto a la "moral como estructura", como elaboración de modos de vida rigurosamente humana frente al enclasmiento del animal.¹⁶⁰ El animal se mueve sólo a nivel de la estimulación objetiva, capta estímulos no realidades, por eso no es creativo. Una obra de arte que redujera al contemplador a

¹⁵⁹ STEINER, G.: *Presencias reales*, o.c., pág.175.

¹⁶⁰ Cfr. TH, pág.148.

un mero receptor de estímulos, sería inmoral por inhumana.

De ahí que la:

"presencia de valores extraartísticos en el seno configurador de la forma, lejos de conferir a ésta una carácter espúreo, le otorga su pleno valor de realidad transfigurante."¹⁶¹

La afinidad de las experiencias respeta su irreductibilidad, no implica confusión de ellas o mezcla precipitada e indiferenciante.

Sobre la relación estética-ética, volveremos en la tercera parte de esta tesis.

6) Distancia de perspectiva y contemplación estética.

Como dijimos, es necesario para captar el carácter ambital de la realidad, tomar una distancia de perspectiva. Esta distancia, al superar tanto la fusión como el desarraigo, nos pone en presencia de lo real en

¹⁶¹ Ibíd., pág.151.

toda su riqueza, y nos permite responder activamente a las apelaciones de los diversos ámbitos de realidad y entrar en juego creador con ellos. Esta distancia que nos aleja tanto de la fusión como del frío desarraigo, es esencial para poder vivir la experiencia estética:

"Entre lo real y lo imaginario, entre el mundo en que la conciencia juega y el mundo que ella pone en juego, la conciencia puede entonces fingir abolir toda distancia: es esta distancia la que hace el fingimiento y la que el fingimiento restaura. Si la conciencia para de jugar, por un exceso de credulidad que suprima la distancia del juego (como don Quijote delante del retablo de maese Pedro), o por exceso de lucidez que le impide el dejarse llevar, toda experiencia artística resulta inmediatamente imposible."¹⁶²

Esta perspectiva ensancha notablemente el campo de la experiencia estética, ya que al

"tomar desinteresadamente distancia respecto a la realidad, se nos abren los ojos para descubrir el carácter relacional de muchas realidades (y por tanto de la belleza y del bien) y dejar patente su verdadera envergadura y alcance".¹⁶³

¹⁶² GRIMALDI, N.: o.c., pág.44.

¹⁶³ PaCom, pág.19. El paréntesis es mío.

Este ensanchamiento de perspectiva viene posibilitado por la intuición intelectual inmediata indirecta, y este

"descubrimiento es viable porque se amplía el poder de penetración de nuestra mente: su capacidad de ver sinópticamente en amplitud y en profundidad, de percibir lo metasensible en lo sensible, de hacer transparentes los elementos **mediacionales**".¹⁶⁴

Con otras palabras advierte Steiner de esa dualidad de la obra de arte que rebasa la meramente objetivo, y da cuenta de la profundidad de la belleza:

"La literatura (el arte, la música) podría ser definido como la *maximalización de la inconmensurabilidad semántica en relación con los medios formales de expresión.*"¹⁶⁵

Sólo esa distancia de perspectiva de la que hablan los autores citados (cfr. Parte I) y un concepto relacional, no relativista de belleza, permiten arrojar luz sobre la riqueza de la experiencia estética. Así lo expresa Dufrenne:

¹⁶⁴ Ibíd.

¹⁶⁵ *Presencias reales*, o.c., pág.106.

"Por tanto no deja de ser objeto confundiéndose conmigo; la 'distancia' en que está no se anula porque me absorba en él, pues se mantiene como una norma para mí y me impone su sentido. Tal es la paradoja: me transformo en melodía o estatua y sin embargo la melodía o la estatua siguen siendo exteriores a mí; me proyecto en ellas para que sean ellas mismas. Es en mí en donde el objeto estético se constituye como otro yo.(...)no puedo decir que yo constituya el objeto estético, se constituye él en mí en el acto mismo por el cual lo contemplo, porque no lo miro como exterior a mí sino viéndome en él."¹⁶⁶

Este fenomenólogo francés se halla, a pesar de todo, anclado todavía en el esquema dentro-fuera, en mí-en él. Sin embargo, el encuentro que se produce en la experiencia estética crea un campo de juego común entre la obra y el contemplador, superándose así los esquemas puramente espaciales.

La distancia de perspectiva, tal como aparecía en los triángulos hermenéuticos de López Quintás, permite crear modos eminentes de presencia y unidad. Estos modos permiten tanto la creación artística como la experiencia

¹⁶⁶ *Fenomenología de la experiencia estética*, o.c., Vol.1. págs. 271-272.

estética. La fusión y el mero dominio impiden plasmar la forma en la materia, o que aquella brote en ésta.

También frustran el juego creador que supone la experiencia estética las actitudes de mera voluntad de poder y dominio, o de fusión irracional con la obra de arte. El equilibrio entre distancia e inmediatez permite esa plasmación de lo metasensible en lo sensible (o de lo expresado en lo representado, como afirma Dufrenne¹⁶⁷) que caracteriza a la creación artística:

"Sólo hay verdadero y cabal arte donde hay proceso de asunción transfiguradora que potencia al máximo, en su línea, todos los elementos que componen la obra artística.(...)Nunca una forma es tan forma como al abrir su capacidad expresiva para dar cuerpo a una honda significación".¹⁶⁸

Tanto la fusión como la excesiva distancia reducen la obra de arte a un mero objeto (de dominio o de fusión), impidiendo la experiencia estética, porque:

"el goce no recae en *aquello* que aparece, sino en la *apariencia misma*." ¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cfr. Ibíd., vol.1, pág.231.

¹⁶⁸ PaCom, pág.235

¹⁶⁹ PLAZAOLA, J.:o.c., pág. 309.

Es lo que ocurre, por ejemplo, en el objetivismo literario, en el que se pretende anular el carácter de *ámbito* de la obra de arte y dejar, por tanto, al hombre entregado a la mera dialéctica superficial -infrahumana- de *estímulo-respuesta*. Se pretende romper la instalación del hombre en la realidad, en el campo o ámbito de realidad, y en el mundo superobjetivo en el que se realiza. Se pierde así toda posibilidad de encontrar un sentido a la existencia (el sentido implica la noción de mundo y de campo de realidad, superadoras del mero estímulo objetivista), imposibilitando, así, el ajuste con la realidad a nivel rigurosamente humano.

El objetivismo en arte implica un bloqueo violento de las posibilidades que tiene el hombre en orden a la creación de ámbitos y al consiguiente despliegue de su personalidad. La dinámica del conocimiento humano no es de estímulo-respuesta, sino, como advierte Zubiri¹⁷⁰, de aprehensión primordial de realidad y de libre dinamismo creador en un campo de realidad. Por tanto, ese enquistamiento coactivo del ser humano en sí mismo por

¹⁷⁰ Cfr. IS, págs. 48-67.

falta de la distensión creadora que lo distingue del animal es, por disolvente y aniquilador de la creatividad humana, radicalmente inmoral.¹⁷¹

7) Contemplación estética y juego creador.

Sólo con esa distancia de perspectiva posibilitada por la intuición intelectual inmediata indirecta se consigue una auténtica contemplación estética (captación de lo metasensible en los elementos expresivos), la cual no es una mera atención incomprometida, sino una forma de mirada activa, **consentimiento creador** (Le Senne) a las fuerzas más intensas de lo real.

"Sólo entrando en profunda comunión con él (el objeto estético) se puede descubrir tal significación, como se descubre el ser de los demás a fuerza de amistad."¹⁷²

¹⁷¹ Cfr. TH, pág.150.

¹⁷² DUFRENNE, M.: o.c., vol.1, pág. 268. El paréntesis es mío.

La contemplación no es mera pasividad, como tampoco la experiencia ética, la metafísica y la religiosa. Advirtiendo este carácter activo-receptivo de las experiencias, se superan falsos dilemas (objetivo-subjetivo, autónomo-heterónomo, etc.) :

"El receptor es contemplador activo porque no existe la sola contemplación -sólo ante lo divino inmediato-; como la creación es fruto de un deslumbrę pasivo y de la acción, así el receptor tiene que ser en uno activo y contemplativo ante la obra de arte. (...)

Mal receptor de la obra de arte es el que *no hace nada* o *no pone nada* de su parte, de su persona: sólo el animal es receptivo pasivo, y se pierde a sí mismo en el goce."¹⁷³

No podía ser de otro modo si la experiencia estética constituye un claro ejemplo de **experiencia reversible**:

"En la **actividad artística** ganamos la libertad de ejecución o contemplación cuando dominamos una obra de arte, pero la dominamos cuando nos dejamos dominar por ella. La libertad brota en el seno del acogimiento activo de una instancia que de algún modo nos envuelve y orienta e impulsa nuestra actividad".¹⁷⁴

¹⁷³ URBINA, P.A.: *Filocalía*, Rialp. Madrid 1988, pág.208.

¹⁷⁴ CG, págs. 100-101

El juego creador, que huye de la pasividad de la mera inmediatez y de la distancia de desarraigo meramente dominante, permite el encuentro con la belleza y, por tanto, la experiencia estética:

"El significado, los modos existenciales del arte, la música y la literatura son funcionales en el interior de la experiencia de nuestro encuentro con el otro. Toda estética, todo discurso crítico y hermenéutico, es un intento de clarificar la paradoja y la opacidad de ese encuentro y de sus felicidades."¹⁷⁵

La contemplación artística es inviable sin una actitud de juego creador con la obra, vista como realidad superobjetiva. Cualquier actitud objetivista fracasa en este ámbito:

"la operación por la cual contemplamos un mundo(superobjetivo) en un objeto(elementos objetivos) en vez de percibir simplemente ese objeto en el mundo, es el juego mismo del arte: el mundo del arte es un mundo jugado. Un lienzo no existe de hecho para nosotros como pintura si no jugamos a olvidar que sólo es pintura(si no superamos lo meramente objetivo). Igualmente, ir al teatro es haber decidido por convención olvidar que se trata de una convención: es jugar. Es

¹⁷⁵ STEINER, G.: o.c., pág.171.

nuestro juego, que finge mirar la obra que contemplamos como la aparición de un mundo que se muestra, y que finge reconocer en este mundo los signos en los cuales un destino se anticipa. Pero jugar, es ponerse a jugar; y ponerse a jugar es jugar a no jugar. Es fingir olvidar para olvidar que uno finge."¹⁷⁶

Al ser la contemplación una mirada activa, requiere para su ejecución entrar en juego con la obra de arte contemplada, pues, como advertimos, el carácter artificial del juego no implica que sea irreal, ficticio o artificioso.

El juego no es una evasión de la realidad y de la responsabilidad, un desprenderse de la coacción o del poder de lo real¹⁷⁷, como parece advertir el pensamiento posmoderno. Bien es verdad que en el juego se da una superación del tiempo objetivo¹⁷⁸, que se vive como levedad y libertad desvinculada, notas ambas propias de la experiencia estética. Pero sería un espejismo quedarse

¹⁷⁶ GRIMALDI, N.: o.c., págs.43-44. Los paréntesis son míos.

¹⁷⁷ En el libro *Elogio y refutación del ingenio*, Anagrama, Barcelona 1992, de J.A. MARINA, aparece la concepción posmoderna del juego que aquí criticamos. Cfr. págs. 34-38, 57-65, 74-87.

¹⁷⁸ "La vida estética es la actividad más intemporal de todas las terrenas. El arte y la belleza instauran un tiempo nuevo, un tiempo construido, un tiempo estilizado: el tiempo del espíritu. La creación artística y la contemplación estética nos liberan del tiempo indistinto, de la angustia y el hastío del tiempo real, de ese tiempo que nos sobra y nos falta. En la contemplación se resumen multitud de experiencias." (Plazaola, J.: *Introducción a la estética*, o.c., pág.311. La cursiva es mía).

anclados en esta *fase de inobjetividad*, ya que si el jugador se ve libre de la serie infinita de consecuencias, propias de lo cotidiano, eso no implica irresponsabilidad y autonomía, sino superación del mero consecuencialismo objetivista y, por tanto, aprehensión de la belleza y el bien. *La experiencia estética implica una superación de lo meramente objetivo, lo cual no implica el abismarse en la irrealdad caprichosa e inconsciente.* El juego no nos desvincula de lo real, sino que impide que nos fusionemos y nos empastemos con ello. Del mismo modo, las reglas del juego impiden que sometamos lo real a mero objeto de dominio.

Tampoco representa el juego la consagración de la autonomía como oposición dilemática de la heteronomía. El esquema "en sí-fuera de sí" desaparece en el juego creador, al superarse los límites de lo objetivo: tanto del yo como del tiempo. *La sensación de olvido del yo y de la conciencia del paso del tiempo son manifestaciones de un modo de realidad superior al objetivo: el yo y el tiempo no se agotan en su objetividad cuantificable.*

De todo esto se infiere que en el juego se es autónomo al ser heterónomo, solo se puede jugar en un

campo de realidad superobjetiva. El juego y el arte están abiertos a la realidad, no son producto de una reducción existencial obrada en virtud de una *reducción lúdica*. La negación de esto es la deshumanización del arte de la que Ortega habla con entusiasmo. Pero el logos no juega consigo mismo, afirmaría Zubiri, sino en el *campo de realidad en el que se mueve*. La libertad y la inteligencia son de lo real, instalan al hombre en la realidad convirtiéndole en animal de realidades.

Para jugar, la inteligencia no necesita desvincular y fragmentar la realidad sino moverse creadoramente en ella. Y esta realidad es respectiva, por lo que el juego es dialógico, no solipsista¹⁷⁹. Al superar el plano de lo objetivo, la inteligencia descubre la respectividad de lo real que se plasma a nivel artístico en las metáforas y en los juegos de palabras del ingenio creador.

Lo que se suele entender por juego como opuesto a la seriedad y a la responsabilidad es una mera manifestación de la voluntad de poder moviéndose en un nivel objetivista, de manipulación y dominio de meros objetos.

¹⁷⁹ Cfr. *Verdad y Método*, B.C., págs.148-149.

Por el contrario, el juego artístico huye de la superficialidad, pues aunque se "caracteriza por el despego de todo interés vital, propio de la esfera cotidiana y banal del existir", eso no implica que se mueva en un plano de realidades efímeras e intrascendentes, sino al contrario. En ello radica el secreto del eterno atractivo del arte: "su capacidad de aliar el despego de las capas **superficiales** de lo real y el compromiso con sus estratos más **hondos**".¹⁸⁰

* * *

Ya se puede entrever, aunque sea fugazmente, la afinidad de las diversas experiencias humanas. Según avance nuestro estudio, podremos comprobar que la comparación de dos vertientes creativas del hombre -la ética y la estética- contribuirá a manifestar el carácter **relacional** del bien y de la belleza, y por consiguiente, de la experiencia ética y la estética.¹⁸¹

¹⁸⁰ PaCom, pág.235

¹⁸¹ Cfr. Ibíd, pág.225

Esta nueva perspectiva acrecentará la creatividad del hombre, pues superada la dislocación entre las diferentes experiencias y puesto de manifiesto su carácter relacional, se hará patente que el ser humano sólo puede llegar a conocer los valores estéticos y éticos si establece con ellos relaciones de compromiso creativo, que son fuente de **sentido y luz intelectual**.¹⁸²

Se trata de seguir en la experiencia ética, como ocurre en la estética, un proceso genético que ve desde dentro el origen de los valores y por tanto su necesidad y su libertad:

"La estética puede muy bien ser una ciencia sin carácter normativo.(...)El análisis de la creación artística nos llevará más bien al convencimiento de que no es posible determinar *normas* estrictas que dirijan la labor...ni que puedan servir de *instrumento* al crítico, cuya función deberá consistir en identificarse con el proceso genético de cada obra para conocer la ley que se ha objetivado en ella."¹⁸³

El artista durante la gestación de su obra experimenta una máxima libertad y por otra parte una

¹⁸² Cfr. *Ibíd.*

¹⁸³ PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 290.

necesidad; la convicción de que la obra no podía ser de otro modo, de que él no es dueño total de su creación. *La belleza surge en una experiencia relacional, pero el hombre no es la causa de la belleza, sino uno de los polos necesarios para que se manifieste. Y lo mismo acontece en las demás experiencias: la verdad, el bien etc., no son algo externo sobreañadido al hombre y que lo aliena, sino consecuencia del despliegue cocreador del hombre con la realidad en la que está instalado.*

CAPÍTULO 2

La experiencia ética

El ámbito de la creatividad no se reduce a la experiencia estética. De ahí que pueda observarse una análoga estructura en la experiencia ética. Los autores que estamos citando, con las virtualidades del método hermenéutico, muestran cómo también hay creatividad en la ética, pues ésta no es

"el museo de las prohibiciones sino la máxima expansión de la creatividad humana. Es una ampliación de la vida."¹

La ética no es un encorsetamiento de la vida, ni la represión de su abundante riqueza, sino más bien todo lo contrario. La vida sin ética pendula entre el azar estéril y el monótono mecanicismo, por lo que entrar en el nivel ético implica entrar en el ámbito de la

¹ MARINA, J.A.: *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona 1995, pág.11.

creatividad, que aúna libertad y sujeción a un ámbito rico en posibilidades:

"La creación literaria sortea con habilidad ambos peligros y es por ello una bella metáfora del quehacer ético. Cada vez que producimos una frase expresiva, precisa, brillante, no mecánica ni casual ni ecológica, estamos ejecutando un acto de libertad y alterando lujosamente las leyes físicas y psicológicas que rigen la caída de los graves. Encomendamos el control de nuestra acción a los valores elegidos. En fin, que mantener un buen estilo en el escribir o en el vivir es un alarde de talento creador."²

El enlace entre la ética y la creatividad viene de mano de la superación del objetivismo propuesta por los autores citados en esta tesis doctoral. El cosismo en ética, derivado de la hipertrofia que ha experimentado la técnica, ha tenido funestas consecuencias, y las sigue teniendo todavía en la actualidad³.

También la consideración de la vida humana como intrínsecamente moral, es decir, la advertencia de que la dimensión ética es la condición de su funcionamiento, de

² Ibíd, pág.14.

³ Sobre este tema cfr. MARÍAS, J.: *Tratado de lo mejor*. Alianza Editorial, Madrid 1995, págs. 19-20. También del mismo autor cfr. *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, págs. 45-52.

los requisitos de su posibilidad⁴, permite entrever la dimensión creativa de la ética.

El carácter relacional de la persona será otra pieza clave en el edificio de la experiencia ética. Lévinas, por ejemplo, no puede concebir que pueda darse una oposición esencial entre libertad y dimensión ética. El carácter ético no se le añade *desde fuera* al hombre, sino que es la *dimensión misma de la libertad*. La libertad, por su esencia, es relacional, está bajo la llamada del otro y es capacidad de responder al otro. Desde el momento en que el otro aparece como tal, nace la dimensión ética⁵. Esta hermenéutica de Lévinas responde al esquema *apelación-respuesta*, propia del método de pensamiento circular.

⁴ Cfr. *Tratado de lo mejor*, pág. 28.

⁵ Cfr. LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito*, o.c., págs. 104-107. Para una valoración global del pensamiento de Lévinas, cfr.: AGUILAR LÓPEZ, J.M.: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*. EUNSA, Pamplona 1992; GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G.: *E. Lévinas: Humanismo y ética*. Cincel, Madrid, 1987; VV.AA.: *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*. Editorial Complutense, Madrid 1994.

1) El término "ética".

La palabra ética "proviene etimológicamente de êthos. Ethos (con acento circunflejo) no significa mera costumbre, como êthos -con acento agudo-, sino carácter, esa especie de "segunda naturaleza" que el hombre adquiere en su distensión creadora hacia el entorno, en su dinámico tejer y entretejer ámbitos de correlación con las demás realidades".⁶

Esa distensión creadora hacia el entorno, no es algo dado sino una tarea que le es encomendada al hombre. El animal, en cambio,

"merced a sus instintos seguros, está perfectamente ajustado al entorno estímulo en que se halla enclavado. Toda su existencia se desarrolla dentro del cauce limitado del esquema estímulo-respuesta. El hombre, por ser espiritual, desborda este esquema y se enfrenta

⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Para comprender la experiencia estética y su poder formativo* (PaCom), o.c., pág.226. Cfr. MARÍAS, J.: *Tratado de lo mejor*, o.c., Madrid 1995, pág.13.

con las cosas reales **en cuanto reales**⁷; no con los estímulos de la mesa, por ejemplo, sino con la mesa como objeto **real**".⁸

Esta apertura a la realidad⁹ propia de la intelección sentiente, establece que el hombre tenga que hacerse cargo de la realidad y de su propia realidad. Será el orto de la ética, en el que intervienen también otras facultades humanas, como la volición tendente y el sentimiento afectante, que serán analizadas en el siguiente apartado.

2) Ajustamiento a un entorno significativo y creatividad.

Al ser humano, por tanto, no le viene dado ese ajustamiento al entorno,

⁷ Cfr. ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente* (se citará como IS), Alianza Editorial, Madrid, 1980.

⁸ PaCom, pág.227

⁹ Sobre la evolución, la apertura humana y su relación con la ética cfr. POLO, L.: *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial, Madrid 1996, págs. 15-66.

"debe ajustarse él, con ese tipo de ajustamiento de alta calidad que llamamos justificación, consistente en hacer justos o adecuados los actos o hábitos".¹⁰

Esta justificación tiende a dar sentido al juego creador que es la acción humana, pues, como vimos, toda acción tiene significado pero puede no tener sentido. Para tener sentido ha de estar inscrita en un **ámbito de significación** en la trama de la vida humana¹¹.

"Justificación es pues ajuste libre y deliberado a un entorno **significativo** mediante una forma activa de implicación que co-crea, a su vez, formas de vida dialógicas, **ambientales**".¹²

La justificación en la que consiste el obrar ético es una dimensión exigitiva de la naturaleza humana. Incluso la viabilidad biológica del animal humano requiere una hiperformalización de sus estructuras que le abran al campo y al mundo de lo real. Estas estructuras hiperformalizadas que le excluyen del torrente de los

¹⁰ PaCom, pág. 227

¹¹ Cfr. ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre* (se citará como SH), Alianza Editorial, Madrid 1986, págs. 207, 327, 328, 547. Para un análisis del sentido de la vida humana desde la perspectiva de la psicología existencial cfr. FRANKL, V.: *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona ¹⁸1996.

¹² PaCom, pág.227.

estímulos dan lugar a la intelección sentiente, a la volición tendente y al sentimiento afectante. Por tanto, el ajustamiento primario¹³ al entorno

"entendido en un nivel rigurosamente humano como distensión creadora de ámbitos, necesaria para el desarrollo de la personalidad humana, constituye una dimensión fundamental del ser del hombre. Las estructuras psicobiológicas de éste, al llegar evolutivamente a cierto grado de "formalización"¹⁴ y "complejización", exigen que surja un modo de obrar ético que se haga cargo de la situación y elabore proyectos en orden a dominar el futuro, ateniéndose al entorno sin enquistarse en el mismo, y creando de esta forma en todo rigor un mundo".¹⁵

a) Voluntad tendente y sentimiento afectante en Zubiri.

a.1.- Aprehensión de realidad y libertad.

¹³ Cfr. SH, págs.345-349. Cfr. MARINA, J.A.: *El misterio de la voluntad perdida*. Anagrama, Barcelona 1997, pág. 170.

¹⁴ Cfr. SH, pág.29.

¹⁵ PaCom, pág.227.

El hombre está abierto a la realidad por su intelección sentiente, que es su habitud radical propia¹⁶. El hombre se enfrenta a las cosas como realidades, no como meros estímulos. Todo viviente, afirma Zubiri, está colocado entre las cosas y situado en determinada forma ante ellas¹⁷, estas modifican su estado vital y el viviente responde adquiriendo un nuevo estado. Las acciones del viviente siguen el esquema: suscitación-afección-respuesta.¹⁸ Estas acciones tienen distintos modos en el animal y en el hombre. El animal aprehende estímulos, éstos no son fenómenos físico-químicos, sino "todo lo que suscita una respuesta"¹⁹, tanto inmediatamente como signitivamente (ser un signo de respuesta). Zubiri es consciente de que no todos los animales tienen la misma capacidad de captar estímulos, y que por tanto hay conductas animales más complejas que otras, por eso distingue entre respuesta inmediata y respuesta signitiva.

En el hombre, Zubiri observa que se da un cambio cualitativo en sus acciones. Por lo pronto en el hombre el

¹⁶ Para este apartado cfr. SH, págs.37-43.

¹⁷ Cfr. SH, pág.11

¹⁸ Cfr. Ibíd. pág.13

¹⁹ Ibíd. pág. 14

estímulo está totalmente despegado es decir, ya no es un mero signo de respuesta, una nota-signo: el calor calienta. Por el contrario en la aprehensión intelectual aprehendemos una nota real: el calor es caliente, es de suyo caliente. Los caracteres del calor se aprehenden siendo suyos. Esto es lo que Zubiri llama *aprehensión de realidad*, es el primer acto de la inteligencia sentiente, ya que para Zubiri, en el hombre no hay un puro sentir ni un puro entender, sino una intelección sentiente, como dijimos en la primera parte. Por lo tanto

"para dar sus respuestas adecuadas el animal humano no puede limitarse como los demás animales a 'seleccionar' biológicamente las respuestas, sino que tiene que elegir las, o incluso excogitarlas, en función de la realidad."²⁰

Al ser el hombre un animal de realidades, la "función de la intelección es (...) ser posibilitación de la libertad."²¹ Insiste Zubiri en que

"el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, esto es, haciéndose cargo de

²⁰ *Ibíd.*, pág.72

²¹ *Sobre el sentimiento y la volición*, o.c., (SV), pág.152

la situación de la realidad. Ya no es situación 'estimúllica' sino situación 'real' ".²²

Esta aprehensión de realidad tiene un contenido específico y un momento inespecífico. Gracias a este momento inespecífico de realidad, la intelección nos instala en el campo trascendental de lo real en cuanto tal. Similar estructura aparece en la voluntad y el sentimiento.

La apertura a la realidad es lo que hace que la mera tendencia se torne en volición y la afección en sentimiento. Al igual que la intelección es sentiente en un mismo acto, la volición es tendente en un único acto. El hombre quiere en un acto de apetición, pero en modo volente, ya que la volición no es sólo apetición, sino determinación de lo que realmente quiero hacer y ser. En la volición tendente hay también un momento inespecífico, que implica no sólo querer algo objetivo, una cosa, sino el mismo poder de lo real que es superobjetivo:

"Por esto, en la volición no sólo transcendemos de lo tendible a su realidad, sino que transcendemos 'a una' de la realidad

²² SH, pág.15

apetecible al campo entero de lo real. La realidad es trascendentalmente no sólo el campo de lo aprehensible como real, sino también y eo ipso, el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción."²³

El poder de lo real será analizado al hablar de la experiencia religiosa en el capítulo cuatro.

La misma estructura observa Zubiri en el sentimiento. Este consiste en un atemperamiento a lo real, como vimos en el capítulo anterior. Este atemperamiento es un modo no-estimúlico de estar afectado por lo estimulante y su estimulación, por lo que el sentimiento es afectante. La dualidad que se advertía en las otras operaciones reaparece en el sentimiento: una doble dimensión de trascendencia. La trascendencia desde lo estimulante tónico a su realidad estimulante, y la trascendencia desde la realidad tonificante al campo entero de lo real:

"La realidad es trascendental no sólo como aprehensible y como determinable, sino también como atemperante."²⁴

²³ SH, pág.38.

²⁴ Ibíd, pág.39.

He aquí la unidad de verdad, bien y belleza, y por tanto, de las diversas experiencias en su camino hacia el fundamento absoluto de lo real, que será analizado en la experiencia religiosa. Pero podemos adelantar que la persona humana es un subsistente y, por tanto, dirá Zubiri como lo hiciera Lévinas, no forma parte de un todo al modo hegeliano, y por eso se define frente a ese todo. La intelección sentiente pone al hombre frente al todo de la realidad impulsándole a adquirir una figura de personalidad.

Cuando el hombre configura su personalidad, su propia volición le sitúa en el campo trascendental de lo real en cuanto tal. De este modo, lo real adquiere carácter de ultimidad y de posibilidad: es el poder de lo real. Esta remisión a la ultimidad, al fundamento, no es un acto, sino una actitud radical de todo acto personal, una actitud metafísica irreductible en la estructura de la personalidad.²⁵

Una vez que el hombre queda abierto a la realidad por su inteligencia sentiente y afectado sentientemente

²⁵ Cfr. Ibíd, págs. 150-151.

por ella, tiene ante sí el campo de posibilidades que la realidad le ofrece.

"Y lo que el hombre hace al querer (...) es justamente apropiarse una posibilidad"²⁶.

Con esto se entiende que Zubiri admita que los niños y los locos también son libres, ya que no sólo obran espontáneamente sino libremente, pero sin responsabilidad²⁷. Esto lo explica el filósofo vasco diciendo que tanto los niños como los locos tienen aprehensión de realidad y, por tanto, no son meros animales, pero en ellos el **logos**, que les abre al campo de lo real, y la **razón**²⁸, que les lleva al fundamento de lo real y por tanto al discernimiento del bien y del mal, no pueden actualizarse plenamente.

Por otra parte ya dijimos que la libertad es exigida por la inconclusión de las tendencias, pero estas forman parte intrínseca del acto de libertad.

²⁶ Ibíd, pág.143

²⁷ SH, pág.146s

²⁸ Logos y razón son las ulteriores operaciones de la inteligencia sentiente, las cuales sitúan al aprehensor en un campo de realidad, y en el mundo o lugar del fundamento de lo real, respectivamente.

"Si el juego de las tendencias humanas por sí mismas, por sus mecanismos psicobiológicos, pudiera en cada hombre, por sí mismo, desencadenar la respuesta adecuada, favorable o no favorable -eso es cuestión aparte-, entonces el hombre no es que no le permitieran ser libre, es que ni lo necesitaría."²⁹

Es la concepción zubiriana de la voluntad no como algo superpuesto, sin más, a los apetitos, sino como voluntad tendente³⁰; pero su función no es buscar una mera satisfacción de las tendencias ya que el

"estado humano, repito, no es la quiescencia estimúlica de la satisfacción (esto es lo animal), sino la quiescencia real de la fruición. Lo que sucede es que no hay fruición sin satisfacción."³¹

a.2.- Libertad y espontaneidad.

La voluntad está en indiferencia para actuar, pero es una indiferencia activa, no un equilibrio de

²⁹ SV, pág.98

³⁰ Cfr. SV, pág.100

³¹ SH, pág.39

tendencias como ocurría con el famoso asno de Buridán. Zubiri distingue libertad de mera espontaneidad. La espontaneidad es un determinarse desde sí mismo. En cambio, la libertad es determinarse por sí mismo.³²

"La libertad, como libertad de un acto, no consiste en que dada una causa no se produzca el efecto, sino que consiste justamente al revés: el que, por mi acto de voluntad, yo dé a algo -y ahí está la libertad- el rango de causa."³³

La voluntad se interpone sobre la posibilidad y la realidad y es la que confiere el carácter de causa. De aquí que

"aquello que constituye (en el hombre) el término último de su volición, y el medio en que todas las cosas son queridas, es justamente su propia realidad. No es el bien en general, sino el bien plenario del hombre, que es cosa distinta."³⁴

³² Cfr. SV, pág.106

³³ Ibid., pág.108. Cfr. MARINA, J.A.: *El misterio de la voluntad perdida*, o.c., págs. 57-58.

³⁴ SV, pág.102.

A mi entender, aquí se sitúa la radicalidad de la postura zubiriana acerca de la libertad, pues ésta no es un mero árbitro de las tendencias, sino aquello que nos sitúa en la posibilidad de nuestra propia realización; la libertad para Zubiri no es algo ab-soluto, desligado de lo real sino todo lo contrario. La libertad parte del ser de la persona, la personeidad, a partir del cual el hombre configura su Yo, o adquiere una figura de sí mismo:

"La libertad de y la libertad para es, justamente, libertad de sí mismo para sí mismo, para sumergirse más y realmente en sí mismo."³⁵

No tenemos simplemente tensiones impulsivas o ferencias, afirma Zubiri, sino pre-tensiones o *pre-ferencias*. Lo mismo ocurre con las posturas que califican a la libertad como una ilusión, ya que por una parte libertad no es espontaneidad como vimos, y por otra la libertad no es un fenómeno psíquico, como no lo es la evidencia, es un fenómeno modal de carácter intencional:

³⁵ *Ibíd.*

"...el hombre, al estar colocado sobre sí mismo, recae sobre sí mismo y esta recaída es en el orden tendencial, constitutivamente, el acontecer mismo de la libertad."³⁶

* * *

Para resumir y sintetizar la postura zubiriana ante la intelección, la volición y el sentimiento, diremos - añadiendo elementos que aparecieron en otros capítulos- que³⁷:

1.- Lo específico de la intelección es la actualización de lo real. Lo específico del sentimiento la fruición o atemperamiento a lo real y lo específico de la volición la elección.

2.- Estos tres momentos se recubren entre sí debido a la unidad indisoluble del sentir humano, en que tan sólo relativamente se pueden separar los tres momentos en los que se basa la intelección sentiente, el sentimiento

³⁶ Ibíd., pág.142.

³⁷ Cfr. ILARDUIA, J.M.: *La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?* En VV.AA.: *Del sentido a la realidad*. Ed. Trotta, Madrid 1995, págs.154-155.

afectante y la volición tendente: el aprehesor, el tónico y el de respuesta³⁸.

3.- Debido a este recubrimiento, la intelección como actualización encierra un momento fuente, y la volición como elección también encierra su propio momento fuente. Es el atemperamiento, gustoso o disgustoso, en que la persona queda ante la realidad, actualizada o apropiada, y ante su nueva figura de realidad asumida libremente: Es el aspecto estético de la verdad y del bien³⁹.

4.- Por lo mismo, hay una actualización de lo real en el sentimiento afectante y en la volición tendente, como modulaciones distintas de la actualización meramente intelectual. Del mismo modo, se da un esbozo de volición en la aprehensión primordial de realidad y en el sentimiento.

5.- En definitiva:

a) La inteligencia sentiente es volente y sentimental.

b) El sentimiento afectante es intelectual y volitivo.

³⁸ Cfr. IS, pág.41.

³⁹ Cfr. SV, pág.386-387.

c) La volición tendente es intelectual y sentimental.

Volveremos sobre esta relación en la tercera parte de la tesis. Por el momento, sirvan estas ideas de breve apunte sobre la afinidad entre las diversas experiencias que estamos analizando.

Continuemos con el estudio de la experiencia ética en cuanto tal.

b) Creatividad ética y plenitud personal.

Uniendo estas afirmaciones con las propuestas hermenéuticas de López Quintás, se puede observar cómo el carácter ambital de la realidad y la teoría del juego⁴⁰ nos dan un apoyo imprescindible para la cabal comprensión, tanto de la experiencia ética como de la estética. Así

⁴⁰ Sobre la relación entre el juego, la ética y la vida lograda cfr.: SPAEMANN, R.: *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Madrid 1991, págs. 60-63; POLO, L.: *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo*. Rialp, Madrid 1991, págs. 120-124.

pues, sólo mediante la recepción activa de las posibilidades que ofrece el entorno -por vía de trato mediante el juego creador-, visto como ámbito de realidad y no como mero objeto, puede el hombre iniciarse en la vida ética.

La ética constituye la marcha de la persona hacia la configuración de su ser personal, hacia su bien propio. El hombre como animal de realidades tiene que hacerse cargo de la realidad y de su propia realidad. El hombre, abierto a la realidad por su intelección sentiente, afirma Zubiri, queda proyectado hacia sí mismo en cada una de sus situaciones, lo que le lleva a resolver la situación en la que se halla. Esta solución depende del propio hombre, aunque le venga de fuera, su solución debe ser personal, y por ende el dilema heteronomía-autonomía es un mero contraste. El modo de resolver esa situación vital perfila la figura de lo que esa persona es, o de lo que va a ser en realidad. El hombre con su libertad determina, no el ser hombre sino cómo ser efectivamente hombre⁴¹. En este sentido afirma López Quintás:

⁴¹ Cfr. SH, pág.390. Como no es nuestro propósito realizar un análisis detallado del concepto de felicidad, remitimos al análisis que hace Zubiri en esta obra citada: páginas 390 a 420. Sobre este mismo tema cfr. MARÍAS, J.: *La felicidad humana*. Alianza Editorial, Madrid 1987.

"En sentido estricto, bien moral es lo real en cuanto fuente de posibilidades apropiables⁴² por el hombre y adecuadas al desarrollo debido de su personalidad **total**. La apropiación de posibilidades debe entenderse aquí en todo rigor como **co-creación de ámbitos**".⁴³

En esta órbita se sitúa el concepto de perfección, plenitud humana o vida lograda. La felicidad consistirá, por tanto, no en un sentimiento meramente subjetivo, sino en ser hombre en forma plenaria.

De este modo la creatividad aparece en el ámbito de la ética, y no sólo en el de la estética. Esta creatividad está vinculada al conocimiento de los valores, ya que éstos "se iluminan a la luz que brota en todo acontecimiento que promociona al ser humano. Por esta profunda razón, el valor va siempre vinculado a la vida creadora".⁴⁴

En este contexto adquiere su pleno sentido la **habitud moral**, entendida no como mera repetición rutinaria, sino como **creación de ámbitos**.

⁴² Cfr. Ibíd, págs.380-385.

⁴³ PaCom, pág.227.

⁴⁴ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (ArP), o.c., pág.680.

"El vocablo latino **habitus** -'se habere ad'-'", hace referencia a la "relación viviente con realidades cofundadoras de ámbitos. De ahí el neologismo **habitud**."⁴⁵

El concepto de **habitud**⁴⁶ en Zubiri tiene un carácter relacional, ya que implica un enfrentamiento, o un modo de quedar del cognoscente respecto del campo de realidad y del mundo. Las **habitudes** de realidad moral serán las virtudes.

El término **habitud** nos confirma la dimensión creativa de la ética y el carácter relacional de los valores, lo cual no quiere decir que sean meramente relativos, pues no se reducen a una mera proyección de decisiones y deseos humanos, sino que se manifiestan por vía de **participación**, lo que implica renunciar a la preeminencia de la voluntad de poder. Esta revelación de los valores responde a una actitud de respeto, colaboración, diálogo, intercambio de posibilidades, encuentro, y no de dominio del que participa sobre la realidad participada.

⁴⁵ Ibíd.

⁴⁶ Cfr. SH, págs. 19-41.

El carácter relacional de los valores remite al carácter dialogal, relacional de la persona. La vida humana tiene un carácter narrativo, argumental⁴⁷, tal como aparece plasmado en el arte. Cuando se han desconectado el arte y la vida, cuando se ha deshumanizado el arte y por tanto se le ha separado de la ética, se ha perdido el auténtico concepto de virtud y se ha desembocado en el individualismo moderno, en el esteticismo y en el emotivismo moral, o en el burocraticismo racionalista que reduce la persona a un objeto.⁴⁸

El ser humano "constituye uno de los polos indispensables para que se alumbre el fenómeno del valor. Pero no es la causa única de éste", por eso no es algo meramente relativo, ya que está "enraizado en la realidad." Pero es relacional, porque

"la realidad no es opaca, como una roca; da de sí, está abierta a la capacidad humana de fundar ámbitos de encuentro y enriquecer la vida. En este encuentro enriquecedor se alumbran los valores".⁴⁹

⁴⁷ Cfr. ODERO, J.M.: *Filosofía y literatura de ficción*, art. cit., págs. 488-504.

⁴⁸ Cfr. MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*. Ed: Crítica, Barcelona, 1987. págs. 279-299.

⁴⁹ ArP, pág. 680.

El estatuto ontológico de los valores no puede quedar reducido al orbe de las meras irrealidades, debido a su condición inobjetiva. La relación entre el valor y la cosa que lo posee es intrínseca y no extrínseca, como parece deducirse de las afirmaciones de Max Scheler⁵⁰.

Propiamente, el valor no es sólo valor en la cosa, sino que pende de las propiedades reales de la cosa misma, es un valor de la cosa. Por ende, las cosas no tienen valor sino que son valiosas⁵¹. El acto de estimación valorativa, por tanto, no recae sobre el valor sino sobre la realidad; la realidad no como "nuda realidad", sino como "realidad valiosa" o "realidad en condición", es decir, como "bien".

Estas afirmaciones no contradicen que la elección moral recaiga sobre una posibilidad todavía no actualizada, ya que el objeto propio de la volición es la posibilidad real, es decir, la realidad como condición fundante de posibilidades⁵². ¿Qué ocurre entonces con los

⁵⁰ Cfr. WOJTYLA, K.: *Max Scheler y la ética cristiana*. BAC, Madrid 1982, págs.70-107.

⁵¹ Cfr. SV, pág. 214.

⁵² Cfr. Ibíd, pág. 268.

deseos o estimaciones de realidades imposibles?⁵³ A esta objeción al planteamiento zubiriano se puede responder con lo que afirmamos en la primera parte de esta tesis. La realidad no es sólo lo primordialmente aprehendido por la inteligencia sentiente, sino lo captado como posible en el dinamismo del logos y de la razón. Estos modos de intelección al moverse por el campo de lo real aprehenden el carácter superobjetivo de la realidad. El dinamismo intelectual puede crear irrealidades, ficciones, hipótesis imposibles, pero siempre moviéndose en el campo de lo real. Por eso afirma Zubiri que las ficciones no son ficciones de realidad, sino realidad en ficción, y la misma realidad da o quita la razón de dichas ficciones o hipótesis.

En definitiva, los valores no flotan en el vacío metafísico, de ahí que afirme Zubiri:

"La realidad no es meramente un soporte físico de unas cualidades irreales llamadas valores, sino que es su fuente real y efectiva por razón de las propiedades que tiene. Eso que como correlato de una fruición llamamos valor pende constitutivamente de

⁵³ Cfr. PALACIOS, J.M.: *Zubiri ante el problema del valor*. En VV.AA.: *De la realidad al sentido*. Ed. Trotta, Madrid 1995, págs. 132-133.

la realidad como bien. Y esto es verdad no solamente por parte de las cosas sino a la vez por parte del valor en tanto que valor.”⁵⁴

La respectividad de la realidad junto con el carácter dinámico de ésta impiden que lo real se reduzca a un objeto marmóreo, rígido y mostrenco. Este dar de sí⁵⁵ de lo real permite el ámbito de la creatividad. La realidad no es sólo lo objetivo, sino también, en terminología de López Quintás, lo superobjetivo o ambital. Lo ambital abre el campo de las posibilidades (el valor vale como forma de posibilidad humana) en cuya apropiación reside la carácter ético-creativo del hombre. Como afirma Julián Marías:

“No se puede vivir más que partiendo de las posibilidades, eligiendo entre ellas, proyectando sobre las cosas los proyectos previamente imaginados. Pero esto no es tan sencillo como parece; hay que rehuir la idea de que la realidad está ‘dada’; hasta cierto punto, lo está la circunstancia ‘real’, las cosas que están ofrecidas al hombre; aun en este aspecto, le pertenece la ‘exploración’ de esa realidad.(...)”

⁵⁴ SH, pág.383.

⁵⁵ Cfr. SH, págs. 416, 474. Sobre el dinamismo de lo real en Zubiri cfr. *Estructura dinámica de lo real*. Alianza editorial, Madrid 1989.

Pero si se trata, (...) de posibilidades, (...) ¿Están 'dadas'? En modo alguno. Están cualificadas por los proyectos, para los cuales son posibilidades, facilidades o dificultades, en caso extremo imposibilidades. Tienen que ser imaginadas, descubiertas, ensayadas imaginativamente antes de ser realizadas. (...) es algo que el hombre tiene que hacer, y también de ello es responsable."⁵⁶

En resumen se puede decir que hay una moral como estructura humana que afirma que *el bien moral es lo real en cuanto fuente de posibilidades apropiables por el hombre*. Toda posibilidad que el hombre se apropia, o mejor, todo campo o ámbito que abre es bueno estructural o esencialmente hablando. La filosofía clásica de modo análogo afirmaba que el ser en cuanto tal es bueno. Como contenido, el bien moral es lo real en cuanto fuente de posibilidades apropiables por el hombre y adecuadas al desarrollo debido a su personalidad total, a su plenitud humana. La *apropiación de posibilidades* debe entenderse aquí en todo rigor como *co-creación de ámbitos*: es la creatividad ética.⁵⁷

⁵⁶ Tratado de lo mejor, o.c., pág. 27.

⁵⁷ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El triángulo hermenéutico (TH)*, o.c., pág. 147.

Por tanto "la **eticidad es la formatividad creadora de la vida en nivel personal, que es nivel de realidad**".⁵⁸

3) La experiencia ética como experiencia reversible.

El hombre, como animal de realidades, debe hacerse cargo de la realidad y de su propia realidad. Esto implica que en cada experiencia humana el hombre juega una doble función⁵⁹: estar inmerso en una situación, en un ámbito de realidad y a su vez tener que responder activamente, creadoramente, a esa situación. Es el carácter reversible de la experiencia.

Ya hemos aludido al concepto de **experiencia reversible** y a su fecundidad para la comprensión de la experiencia estética. Esa misma virtualidad se ofrece al ver la experiencia ética como otra modalidad de experiencia reversible.

⁵⁸ PaCom, pág.227

⁵⁹ Cfr. SH, pág. 386.

"Respecto a un deber, por ejemplo, puede el hombre adoptar dos actitudes: considerarlo como una imposición que se le hace desde fuera, o como una instancia que lo apela desde dentro a modo de voz interior. En el primer caso ofrece un carácter coaccionante. En el segundo presenta una condición obligante, encauzadora, posibilitadora, promocionadora de la libertad -entendida como capacidad de actuar en vinculación a instancias valiosas-." ⁶⁰

Vista la experiencia ética como una experiencia reversible (con todo lo que esto implica: concepción ambital de lo real, creatividad, etc.), se supera felizmente el dilema autonomía-heteronomía ⁶¹ al advertirse que el

⁶⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Estética de la creatividad* (EC), o.c., págs.67-68 (la cursiva es mía). Sobre el esquema apelación-respuesta y su relación con la libertad cfr.: LAÍN ENTRALGO, P.: *Teoría y realidad del otro*. Alianza editorial, Madrid 1983, pág. 91.

⁶¹ Desde la filosofía existencial de Marcel se hace una crítica a esa separación dilemática entre autonomía y heteronomía, utilizando conceptos que hemos indicado anteriormente (ampliación de la experiencia, participación creadora, alejamiento de la voluntad de dominio, etc.): "Allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve transcendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y de lo poseído queda abolida en una realidad viva." (...)

"Creo en realidad que la idea de autonomía, a pesar de lo que se haya podido creer, se halla ligada a una especie de reducción o de particularización del sujeto. Cuanto más integralmente entre yo en actividad, menos legítimo resulta decir que yo soy autónomo; en este sentido, el filósofo es menos autónomo que el científico, y éste menos autónomo que el técnico. El ser menos autónomo es en cierto sentido el más comprometido. Pero esta no autonomía del filósofo o del artista no es una heteronomía, del mismo modo que el amor no es un heterocentrismo. Radica en el ser; es decir, más acá del sí (o más allá del sí), en una zona que trasciende todo tener posible, la propia zona a la que tengo acceso en la contemplación o en la adoración. Esto quiere decir, a mi modo de ver, que esta no autonomía es la misma libertad.

"problema se ha planteado desde categorías inadecuadas, que desconocen la peculiaridad de esa realidad que es la vida humana y su condición personal".⁶²

Lo moral, advierte Zubiri, es una exigencia de la propia realidad humana no algo que le advenga impositivamente desde fuera. El hombre no sólo tiene propiedades naturales, sino que también necesita, incluso para subsistir biológicamente, tener propiedades por apropiación, que es la forma más elemental y radical de la moral:

"Pero como estas propiedades emergen exigitivamente y dinámicamente del despliegue unitario de la vida, desde su más modesta tensión vital hasta la eclosión de la inteligencia y de la voluntad, comprendemos que lo moral no es que esté por encima y fuera de lo natural, sino que está exigido por lo natural.(...)De ahí la unidad radical de la figura de la intimidad, en la que no se estratifica ni se superponen el aspecto moral y el aspecto

(...) Me limitaré a señalar, que ya sea en el orden de la santidad, ya sea en el de la creación artística, donde resplandece la libertad, aparece con toda evidencia que la libertad no es una autonomía." (*Ser y tener*, Caparrós editores, Madrid 1996, págs.162, 168-169. La cursiva es mía).

⁶² MARÍAS, J.: *Tratado de lo mejor*, o.c., pág. 34.

psicofísico, sino que realmente el aspecto psicofísico desgaja el moral, y el moral revierte y configura el aspecto psicofísico."⁶³

Observamos aquí, aplicada a la moral, la concepción radicalmente unitaria que envuelve toda la filosofía de Zubiri. El filósofo español capta analécticamente los diversos momentos o dimensiones de lo real, evitando caer en falsos dualismos o en concepciones dilemáticas que no hacen justicia a la riqueza superobjetiva de la realidad. Este forma compacta de ver la realidad también la extiende Zubiri a los sentimientos, así lo que en el animal era aprehensión sensible, afección y respuesta, se trasformarán en el animal de realidades en intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente.⁶⁴

"De ahí que la unidad primigenia de la acción humana una y única sea 'comportarse con la realidad'. Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma en ella, determino lo que quiero en realidad."⁶⁵

La libertad y, por tanto, la moral no flotan en el vacío sino que configuran la personalidad. La naturaleza

⁶³ SH, pág.144.

⁶⁴ Cfr. IS, pág. 283

⁶⁵ SH, pág. 17

reasume aquella libertad, y esa reasunción no es una superposición, sino un encauzamiento dinámico, una *reconfiguración de todas las tendencias*. La libertad en cada uno de sus actos compromete la libertad futura, es libertad comprometida.⁶⁶ Por eso el hombre no construye su yo, sino sólo la forma que tendrá ese yo. La trama de la vida discurre entre lo que he logrado ser personalmente con lo que ya soy como persona, y lo que va a ser de mí. La libertad no flota en el vacío como pensaba Sartre, afirmará Zubiri⁶⁷: estamos, modesta pero irrefragablemente, *instalados en la realidad*.

Libertad y obediencia son contrastes que se complementan y no *dilemas*. La libertad real implica saber elegir en virtud de un criterio ajustado a la realidad humana, considerada en toda su profundidad. Es decir, ver a la persona como un ser relacional y dialógico, que tiene una autonomía que supera el individualismo desarraigado. La libertad, por tanto, nos permite ser nosotros mismos y estar en respectividad con todo lo real. De esto se deduce que la libertad no se opone a la obediencia a una

⁶⁶ Cfr. Ibíd, págs. 149-150.

⁶⁷ Cfr. Ibíd, pág.152.

autoridad (entendida como promocionadora y condición de posibilidad de la creatividad de la persona), y al seguimiento de un precepto que nos eleva a lo mejor de nosotros mismos. Una libertad totalmente desligada del poder creador de la realidad, y por tanto de la obediencia libre a la misma, se autodisuelve radicalmente.⁶⁸

Por otra parte, los estudios psicopedagógicos revelan que la evolución y maduración de la persona humana implica la obediencia y la sujeción a una autoridad. Esta obediencia no es motivada por el temor o el deseo de ser apreciado y querido, sino que se trata más bien, de una primera introducción del niño en el ámbito de lo superobjetivo:

"Lo importante es que gracias a esa habilidad podemos dirigir nuestro comportamiento por medio de estímulos irreales. Un estudioso de la inteligencia no debe olvidar que, antes que nada, una orden es un *significado*, un mensaje simbólico, una expresión lingüística. El amaestramiento animal es un enlace directo entre incentivos y respuestas. Skinner lo vio perfectamente. Lo que ocurre con la

⁶⁸ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Romano Guardini, maestro de vida*. Palabra, Madrid 1998, págs. 65-66. La palabra autoridad proviene del latín *augere*, promocionar. Precepto procede de *prae-capere* (pre-captar, prever). Un precepto es, antes que una orden, la indicación de lo que alguien con autoridad (promocionador de la creatividad del otro) ha previsto respecto a otra persona.

obediencia inteligente es distinto: el niño aprende a regirse por valores pensados y no sólo por valores sentidos."⁶⁹

Esta heteronomía es la que abre el ámbito de la libertad. El sujeto descubre que él mismo es un ámbito de posibilidades realizables, y por tanto se da órdenes a sí mismo. El hombre configura su yo porque parte de su propia realidad -la personidad de la que habla Zubiri-, y está sobre sí, lanzado por el mismo poder de la realidad a adquirir inexorablemente una figura de sí mismo.

La reversibilidad de la experiencia ética, que nos permite superar los dilemas aparentes antes mencionados, y que sitúa al hombre en la órbita de su configuración personal, de su perfeccionamiento y plenitud, queda plasmada en una experiencia peculiar que analizaremos brevemente a continuación: la experiencia amorosa.

a) La experiencia amorosa en la hermenéutica de López Quintás.

⁶⁹ MARINA, J.A.: *Ética para náufragos*, o.c., pág. 50.

Ya dijimos que la Ética no es sólo la doctrina de las costumbres (en latín *mores*, de donde viene el término *moral*). Es el análisis de la "segunda naturaleza" que el hombre debe ir configurando mediante la fundación de ámbitos de todo orden: ámbitos de convivencia, de vida profesional y artística, etc.

El hombre se desarrolla como persona fundando ámbitos porque es un **ser de encuentro**⁷⁰, un ser que se constituye, despliega y perfecciona fundando encuentros con diversas realidades.

El encuentro sólo se da entre realidades que son **ámbitos**, no meros **objetos**. Si se trata a una realidad como objeto, se la puede dominar, pero no encontrarse con ella. Para evitar esa reducción de un ámbito a mero objeto, hace falta una actitud de **respeto**, renunciar a la preeminencia de la voluntad de poder y buscar la participación creadora.

Amar a una persona supone instaurar con ella modos elevados de unidad. El carácter dialógico del amor plasma con rotundidad la esencia de la experiencia ética. El amor

⁷⁰ Para un análisis de las diferentes formas de encuentro cfr.: LAÍN ENTRALGO, P.: *Teoría y realidad del otro*, o.c., págs.365-547.

no es mera efusividad sentimental (vimos cómo actuaban analécticamente la intelección, la volición y el sentimiento, en el campo de lo real), sino una **fuerza creadora de encuentro**, es la meta de la vida personal, la **idea motriz**, el ideal de la misma.⁷¹

La experiencia amorosa se sitúa en el ámbito de la creatividad que se le abre al hombre, por su instalación en la realidad. Esta creatividad requiere, como vimos, la participación creadora en los valores que la realidad ofrece y por tanto el abandono de la preeminencia de voluntad de dominio, o de la mera fusión con lo real. El hombre que sitúa la voluntad de placer como criterio supremo de acción pierde la libertad interior, la libertad para ser creativo, porque *la creatividad exige apertura a realidades valiosas, y el hombre sometido a sus apetencias permanece enclaustrado en su interioridad*. Los valores que permiten la creatividad son realidades superobjetivas y por tanto respectivas. Esta respectividad las constituye en una jerarquía valorativa que es la salvaguarda de la libertad. La pérdida de libertad moral o interior es

⁷¹ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El amor humano. Su sentido y su alcance*. Edibesa, Madrid, 1992, pág. 142.

consecuencia de no conceder primacía a los valores superiores sobre los inferiores.⁷²

a.1.- Vértigo y éxtasis en la experiencia amorosa.

En cambio, el amor es destruido, a una con el encuentro, por el vértigo. Y es potenciado por el éxtasis. El hombre tiene su origen en un ámbito amoroso, y está llamado a fundar otros ámbitos de amor. Si se inmerge activamente en ese **ordo amoris**, en el proceso que viene del amor y lleva al amor, vive **creativamente, extáticamente**; adquiere una mentalidad dialógica, relacional; muestra sentimientos elevados, configura una segunda naturaleza "virtuosa".

El hombre de vértigo, a fuerza de actuar a golpes de voluntad de poder o de voluntad de placer, adquiere modos de conducta o hábitos que tejen una segunda naturaleza "viciosa", que bloquea la marcha hacia el ideal de la unidad.⁷³

⁷² Cfr. Ibíd, pág. 119.

⁷³ Cfr. Ibíd, pág. 121. Las conductas de éxtasis y vértigo aparecen plasmadas en las obras literarias de calidad. Así por ejemplo, en el *Macbeth* de Shakespeare (Traducción de J.M. Valverde, Planeta, Barcelona 1990) el vértigo de la ambición: *Macbeth* es

Esta visión esquemática de lo que es la vida, advierte López Quintás, permite advertir con un golpe de vista la fecundidad del **amor personal**, que aúna e integra todas las energías del ser humano (voluntad de placer y voluntad de poder, al servicio de la voluntad de sentido que busca el encuentro creador y respetuoso con la realidad), y el poder disolvente del amor reducido a mero erotismo, que desgaja, y desintegra tales energías.⁷⁴ Sólo el amor personal consigue esa distancia de perspectiva, -como en la experiencia estética- que produce el auténtico encuentro. El amor no es ni mero dominio ni fusión irracional⁷⁵.

El amor es éxtasis y no vértigo, lo que le permite descubrir la escala de los valores que nos ofrece la realidad. El vértigo confunde el primer valor aprehendido con la cumbre de todo valor; no advierte la respectividad

cercado en su castillo por el "bosque ambulante", y perece. Se trata de una imagen plástica para indicarnos que, al entregarse al vértigo de la ambición desmedida de ser rey, pierde del todo la libertad auténtica, la libertad de abrirse creadoramente a lo valioso, y se asfixia. El tema de la asfixia por falta de creatividad también aparece en *Yerma* de García Lorca; cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cómo formarse en ética a través de la literatura*. Rialp, Madrid 1994, págs.169-196. Cfr. MARÍAS, J.: *La educación sentimental*. Alianza Editorial, Madrid 1992.

⁷⁴ Cfr. *El amor humano...*, o.c., pág.143.

⁷⁵ Cfr. MARÍAS, J.: *La felicidad humana*, o.c., págs. 139, 349.

jerárquica de los mismos. Este malentendido, si se mantiene, da lugar a conductas escasamente creativas o incluso mecánicas, y aboca a la angustia y al sinsentido.

En la experiencia del vértigo se confunde el mero ejercicio de la sexualidad con el amor personal. La intensidad de esta experiencia produce un espejismo de plenitud y perfección. Sin embargo una persona un tanto experimentada advierte la falacia. El mero ejercicio de la sexualidad resulta exaltante porque constituye una forma de fascinación que produce vértigo, y suscita emoción espiritual porque introduce en el ámbito de la experiencia amorosa, pero todavía no constituye una experiencia auténtica de amor personal.

La fascinación del vértigo sexual cierra el campo de lo real al cognoscente, de ahí que no advierta que el gran valor descubierto no es un valor definitivo; es detector de un valor más alto. Al no advertirlo, se quedará muy a medio camino en la edificación del ámbito amoroso, y se hundirá en el abismo del vértigo en vez de ascender por la vía del éxtasis. El vértigo anula el encuentro personal, aminora sobremanera la creatividad humana, no permite crear formas elevadas y perdurables de unidad. El

individuo succionado por el vértigo vive de impresiones, y necesita cada vez mayores incentivos.⁷⁶

Al ser cada vez más elevado el listón de sus exigencias, el hombre entregado al vértigo se ve abocado a toda suerte de extremismos que le hacen perder el equilibrio psíquico⁷⁷. En esta carrera de búsqueda obsesiva de gratificaciones individuales no puede encontrarse forma alguna de auténtica alegría y entusiasmo.

No puede haber entusiasmo y alegría porque esas experiencias sexuales no son todavía **experiencias de amor**. Para que haya amor tiene que haber **creatividad**. Y la experiencia de creatividad o éxtasis sólo se da cuando se cumplen ciertas exigencias: apertura generosa de espíritu, disponibilidad, voluntad de crear en común un ámbito valioso de convivencia, disposición a entreverar los dos ámbitos de vida. Estas exigencias no se cumplen por el mero hecho de entregarse a la **efusión sentimental** que implican las relaciones sexuales. Esta manifestación de

⁷⁶ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El amor humano...*, o.c., pág. 155.

⁷⁷ Sobre las neurosis noógenas producidas por el abuso de la voluntad de placer cfr. FRANKL, V.: *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona ¹⁸1996 y *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de psicoterapia*. Herder, Barcelona 1987, págs.197-225.

afecto, por conmovedora que sea, no suscita una verdadera **voluntad creadora**. Esta voluntad y ese afecto se mueven en dos niveles distintos que deben ser integrados.

La integración que funda un ámbito de amor personal implica una auténtica unidad de voluntades, de intereses, ideales y móviles. Este género de unidad eminente sólo es posible entre personas que ponen todo su ser, sus energías, sus deseos, incluso sus apetitos al servicio de la fundación de una forma elevada de unidad personal. Esta ordenación de todas las energías al fin de la fundación de unidad personal, implica la superación del vértigo y la entrada en el éxtasis amoroso.⁷⁸

El vértigo es la muerte de la vida creativa. La vinculación de esta incapacidad y la voluntad de dominio, explica que el amor erótico, que desgaja la sexualidad de su contexto natural, ofrezca paraísos de sensaciones placenteras y, al mismo tiempo, engendre formas agudas de violencia. En esto estriba la conexión de **erotismo y destrucción, eros y thanatos**. La destrucción, por fases sucesivas, de la personalidad y, a veces, de la misma vida biológica por obra del vértigo.

⁷⁸ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El amor humano...*, o.c., pág. 156.

La literatura, cumpliendo su misión de plasmar la creación o la destrucción de ámbitos humanos, ha reflejado esta unión de erotismo y destrucción⁷⁹.

a.2.- Amor y creatividad.

Pero la creatividad del amor no se limita a establecer relaciones con realidades ya existentes. Da origen a realidades personales nuevas, inéditas, irrepetibles e incanjeables. El amor conyugal se nos revela **creador** por partida doble: incrementa la amistad

⁷⁹ Cfr. Ibíd, pág. 170. Por poner dos ejemplos de diferentes épocas, nos podemos fijar en *La Celestina* de F. de Rojas, y en *El túnel* de E. Sábato. Centrándonos en ésta última: Castel, protagonista de la obra, da por supuesto que ama a María pero no la ama, que es una experiencia extática; desea dominarla, que es una experiencia de vértigo. Pero, como el vértigo es un mero canje de intereses y no crea verdadera unidad, cuanto más se relaciona así con la joven, un abismo tanto más hondo se interpone entre ellos. Este alejamiento le produce frustración y tristeza, y la tristeza se trueca en angustia al hacerse reiterativa y envolvente, y la angustia aboca a la desesperación. Como poseído por un demonio, en palabras suyas, se entrega a otros vértigos -pues los vértigos se encabalgan entre sí-, y al final acaba precipitándose en la destrucción, que es la forma más negativa de poseer. Castel mata a María. Esta obra es analizada ampliamente por López Quintás, en su obra *Análisis literario y formación humanística*, Edibesa, Madrid 1994², págs. 145-169.

personal y da origen a nuevas vidas. Siempre que hay creatividad, tocamos fondo en el misterio del ser. Parece que nos acercamos al enigma de los orígenes, a ese punto sorprendente en el cual algo que no existía empieza a existir.⁸⁰

Vista en profundidad, la potencia sexual tiene una condición generosa, intenta desbordar al individuo y constituir a la persona como tal, es decir, como ser relacional. El que se une conyugalmente para ser feliz a solas revela una grave inmadurez. La madurez adviene cuando uno se vincula a los otros.

Toda manifestación sexual debe implicar -si ha de ser un auténtico acto humano- una voluntad de unión personal. Y la unión personal no se reduce a la vinculación de dos seres individuales; funda un ámbito comunitario.

Ahora bien, la vida comunitaria, como toda forma de vida, lleva en sí la exigencia de perdurar, y para ello debe renovarse. La condición personal de las relaciones sexuales pide de por sí que éstas sean creativas y fecundas⁸¹. Esta creatividad es necesaria para evitar la

⁸⁰ Cfr. *El amor humano...*, o.c., pág.175.

⁸¹ Cfr. *Ibíd*, pág. 178.

muerte del amor, pues la experiencia de sentido que cada uno de los amantes ve en el otro constituye una tarea a realizar. Las vidas humanas son ámbitos, y por tanto no son objetos delimitables, cuantificables, o reductibles a un periodo de tiempo. La constitución de un ámbito de realidad (objetivo del amor personal), es algo que implica toda una vida.

a.3.- La expresión del amor en un lenguaje ambital.

Como en todas las experiencias descritas en esta tesis, la experiencia amorosa requiere, para su cabal comprensión, una superación del objetivismo en el conocimiento y en el lenguaje⁸². Lo antedicho nos descubre que debemos recuperar el lenguaje. El lenguaje está actualmente secuestrado en los límites de lo meramente objetivo. Se lo utiliza para tergiversar el sentido de los grandes acontecimientos humanos, no para penetrar en su íntima esencia.

⁸² Un ejemplo literario de lenguaje amoroso ambital, puede verse en ROSTAND, E.: *Cyrano de Bergerac*, Espasa Calpe, Madrid 1991.

Ejemplo de ello es la expresión "hacer el amor". Se **hacen** muebles, casas, utensilios. Se **hacen** gestos de un tipo u otro. Pero el amor no se hace. Se colabora a que surja paulatinamente como fruto de un encuentro progresivo, de una voluntad de crear una relación estable, valiosa. El amor no lo **hago** y, por lo mismo, no soy **dueño** de él.

A medida que superamos el objetivismo, caemos en la cuenta de que nuestro cuerpo no es un utensilio del que podamos disponer. Parece en principio que tengo una mano lo mismo que tengo un martillo; y tengo potencias sexuales como tengo el poder de andar y moverme. Pero es un lenguaje falaz. No tengo nada de esto, por la razón decisiva de que **no tengo cuerpo**, sino que **soy corpóreo**, y **vivo la vida corpóreamente** al mismo tiempo que la **vivo personalmente**, porque mi cuerpo es personal, forma parte de mi persona conjunta. Pero la persona se constituye por vía de encuentro, y todo lo que se da en el encuentro no es posesión de quienes se encuentran. Es **fruto de una relación**, no mero **producto de un acto fabril**. Por eso merece inmenso **respeto**.⁸³

⁸³ Cfr. *El amor humano...*, pág. 196.

Del mismo modo, la intimidad corpórea debe ser expresión de la intimidad personal superobjetiva. A la **intimidad corpórea como mero objeto**, se llega con un ritmo que se puede precipitar. Pero esa precipitación obtura el acceso a la intimidad personal. La **intimidad personal** sólo se logra cuando se sigue un ritmo más lento. Es el ritmo propio de los procesos de maduración, que no pueden acelerarse a voluntad. Ahora bien, si se precipita el ritmo de la intimidad corpórea, para obtener una gratificación pasajera, sin haber conseguido todavía la intimidad personal, se provoca un desajuste en la vida del hombre, sea cual fuere la actitud moral de las personas implicadas.⁸⁴

Según vimos en la primera parte al hablar de los triángulos hermenéuticos, la mera fusión impide el encuentro.

⁸⁴ Cfr. Ibíd, pág. 210.

4) Experiencia ética y trascendencia.

Aunque la experiencia ética se sitúa en el ámbito de la finitud -en el campo o en el mundo de lo real humano-, la inquietud radical de las tendencias humanas (el anhelo de felicidad), y el carácter absoluto de la exigencia moral y del amor interpersonal, llevan al hombre allende el campo de lo real y le hacen entrever la posibilidad del infinito. Es la misma realidad la que lanza a la inteligencia más allá de lo aprehendido, y crea en la persona la actitud que Zubiri denomina *voluntad de verdad y voluntad de fundamentalidad*.

Tanto los deseos expresos, como los inexpressados (o expresados a través de símbolos, como ha mostrado la hermenéutica actual⁸⁵) remiten más allá de lo concretamente deseado hacia un horizonte de fundamentalidad y de infinitud.

a) Absoluto moral y trascendencia.

⁸⁵ Cfr. RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad*, o.c.

En el caso del absoluto moral, ya sea en la formulación del imperativo categórico o en otras similares, se nos impone como absoluto el respeto al ser humano en su condición de fin en sí mismo. El problema aparece cuando se intenta dar razón de este absoluto, cuando la razón busca el fundamento del respeto moral absoluto al ser humano. En esta tesitura el recurso a un fundamento absoluto del ser humano se impone como inevitable. El intento de eludir esta búsqueda provoca innumerables aporías.

En efecto, ¿por qué se debe respetar en último término a los demás? ¿Sólo para ser yo tratado del mismo modo? Este fundamento convertiría el imperativo en hipotético. La misma condición adquiriría el pacto social como base de la moral o de los derechos del hombre. La solidaridad humana, el humanismo, etc., necesitan una base más honda⁸⁶, un fundamento absoluto:

"Eso que está en mí más profundo que yo y está en el otro más profundo que él, eso buscamos. Pero eso, para que pueda ser lo que necesitamos que sea en estos momentos, tiene que ser Infinito.(...)"

⁸⁶ Esta idea aparece señalada, entre otros, por Paul Ricoeur: Cfr. PASQUA, H.: *Entrevista con Paul Ricoeur*. Revista Atlántida, Madrid Octubre-Diciembre 1992, pág.468.

Porque si fuera un valor finito, aunque mayor, esencialmente mayor que todos los hombres, sería, como todo finito, ajeno a mí y a los demás, y no explicaría nada. Lo único que puede darnos la explicación es algo que pueda ser mío sin ser simplemente 'yo', algo que esté en mí como algo más íntimo que yo(...) y que al mismo tiempo indisolublemente pueda constituir la perfecta unidad y unicidad que sea lo mismo en el otro y en el otro y en el otro. La única realidad profunda."⁸⁷

Eludir este fundamento absoluto implica privar a la ética de su radical exigencia. Así lo han advertido diversos autores a lo largo de la historia de la filosofía. Baste citar a NIETZSCHE y SARTRE como lúcidos denunciadores de las aporías a las que lleva una ética absoluta basada en una filosofía que no reconoce la existencia de Dios⁸⁸.

Una ética de valores absolutos no resulta coherente sin un fundamento metafísico (más o menos consciente) en el ser Absoluto. Además, la advertencia de este fundamento absoluto del ser humano, permite ver la

⁸⁷ GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica trascendental*. Revista de Occidente, Madrid 1970, págs. 140-141.

⁸⁸ Cfr. Por ejemplo, en el caso de Nietzsche, el fragmento 125 de *El Gay saber*, Espasa-Calpe, Madrid 1980; y en Sartre la conferencia *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1992.

experiencia ética no como un dilema entre autonomía y heteronomía, sino como un contraste enriquecedor:

"Porque entonces cada hombre no deja de ser autocéntrico porque sea heterocéntrico. Porque, en el fondo, su más profundo autocentrismo es el que lo centra en lo Infinito. No amamos en el otro una realidad totalmente distinta de nosotros, cuando lo amamos como a nosotros mismos. Porque es lo más íntimo de nosotros lo que últimamente amamos también en él. Aquello tan íntimo de nosotros que ya no es yo ni tú ni él, pero que constituye a todos como ser y bien. Eso sólo puede ser lo absolutamente Otro."⁸⁹

Esto sería imposible en el ámbito de la finitud. Como también se puede advertir en la experiencia amorosa.

b) Experiencia amorosa y trascendencia.

También en el encuentro dialógico en que consiste el amor personal se vislumbra una vía al absoluto. El amor personal no es un mero intercambio de bienes, sino un acontecimiento de participación en un Bien mayor. La

⁸⁹ GÓMEZ CAFFARENA, J.: o.c., pág.141.

persona, como ser relacional, se constituye en el encuentro interpersonal: la existencia de una única persona, aislada, sería un absurdo metafísico.

En este encuentro interpersonal se hace presente la trascendencia, como han manifestado diversos autores contemporáneos: Marcel, Buber, Lévinas, etc. Marcel lo expresó diciendo que amar a una persona es manifestarle que no morirá jamás⁹⁰. Los amantes aspiran a realizar algo que sólo es posible para una subjetividad infinita. Por tanto, en el amor se hace presente un absoluto⁹¹ pero sometido a la condición de finitud, y al hacerse presente en el acto personal de afirmación del otro, esa realidad infinita se presencializa como personal y personalizadora⁹².

Esta apertura dialógica, y no el mero y frío deber, permite el acceso al absoluto y la conexión entre ética y religión. Aunque este tema lo trataremos en otros capítulos, indicaremos que el tránsito entre ética y religión no tiene por qué adoptar la forma de una ruptura,

⁹⁰ Cfr. un excelente resumen de este tema de Marcel en K.T. GALLAGHER: *La filosofía de Gabriel Marcel*, o.c., págs.55-56,141-146.

⁹¹ Para la relación entre el eros y la trascendencia cfr. CHOZA, J.: *Manual de antropología filosófica* o.c., págs. 364-369.

⁹² Cfr. MARTÍN VELASCO, J.: *El encuentro con Dios*. Cristiandad, Madrid 1976, pág.232.

como sugieren las visiones exclusivamente deontológicas de la ética (Kant, Kierkegaard). Una ética basada en el amor no implica ese salto irracional, pues está abierta desde el principio al misterio sobrepasando el mero cálculo de deberes⁹³.

* * *

Después de todo lo anterior podemos decir que la libertad desarraigada flota en el vacío, y acaba autoaniquilándose debido a su carácter quimérico. Toda pretensión de libertad absoluta implica la negación de la propia libertad. La libertad, como la persona, es relacional, dialógica:

"Toda medida encaminada a asegurar la libertad exige limitar su realización. Por eso, un sistema perfecto de garantía de las libertades destruiría toda libertad. Y a la inversa, la realización ilimitada de la libertad la haría desaparecer también rápidamente. El concepto clásico de *telos* indicaba una norma que abarcaba, junto

⁹³ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J.: o.c., pág. 142.

con el contenido oportuno de la libertad, las condiciones de su conservación. Sólo cuando se acepta, mediante un acto libre de autodeterminación, la norma en cuestión, deja de ser una limitación exterior de la libertad. De todos modos debe haber una razón para querer la norma, no sólo para aceptarla por la fuerza."⁹⁴

Volveremos a esta cuestión cuando abordemos la afinidad entre las diversas experiencias. Por ahora sólo nos resta decir que

"lo que aquí interesa es ver cómo hay que enfrentarse con los supuestos **metafísicos** de la realidad humana, si se trata de dar una fundamentación filosófica de la moralidad".⁹⁵

Por tanto no tiene sentido separar, como hace Kant⁹⁶, de un modo tajante y dilemático el ser del deber. La moral

⁹⁴ SPAEMANN, R.: *Felicidad y benevolencia*, o.c., pág.115. La cursiva es mía.

⁹⁵ MARÍAS, J.: o.c., pág.35.

⁹⁶ La separación del ser y del deber es consecuencia, afirma Heidegger, del olvido del ser que recorre la historia de la metafísica occidental: "Tan pronto como el pensar, en tanto razón basada en sí misma, llega a ser dominante en la época moderna, se prepara la auténtica configuración de la separación entre ser y deber ser. Este proceso llega a su término en Kant". Heidegger, con evidente imprecisión, sitúa en Platón el inicio de esta escisión. Luego afirma que en el siglo XIX el ente se reduce a lo positivo, lo experimentable por las ciencias. "Debido a esta prioridad del ente, peligra el papel ejemplar del deber ser, de modo que éste debe reafirmarse en su aspiración, procurando fundamentarse en sí mismo. (...)Un asunto tal como el deber ser sólo puede irradiar desde algo que manifiesta esta pretensión por sí mismo, o sea, lo que en sí mismo tiene un valor, lo que es un valor. Los valores en sí mismos se convierten ahora en el fundamento del deber ser. Pero, dado que ellos

constituye una estructura esencial de la realidad humana:
el hombre es una realidad moral, pues su misma apertura a la realidad le plantea el problema de la justificación, del ajustamiento creativo al mundo o ámbito de lo real.
Este problema es el de averiguar

"en qué consiste la índole de esta realidad humana que como realidad es físicamente moral, y como moral es físicamente real. Solamente entonces es cuando la palabra 'moral' tiene un sentido estricto. *Mos* no significa pura y simplemente hábito, una manera de conducirse. Tampoco significa puramente la adecuación a una tabla de valores. Significa la realidad física de un conducirse *qua* realidad humana y personal.(...) Y la moral es el ámbito de la justificación."⁹⁷

Con lo cual nos enfrentamos con el tercer tipo de experiencia objeto de este estudio.

se oponen al ser del ente, en el sentido de lo efectivo, los valores mismos, por su parte, no pueden ser. Por eso se dice que valen." (*Introducción a la metafísica*, Ed. Gedisa, Barcelona 1995, pág.178)

⁹⁷ SH, pág. 361.

CAPÍTULO 3

La experiencia metafísica.

Hemos venido diciendo que en el ámbito estético "el buen ejecutante domina una obra en cuanto se deja dominar por ella". Análogamente, la "Ética destaca que el hombre capta los valores al dejarse sobrecojer por su poder normativo". Sólo nos resta afirmar que la "Metafísica enseña que el hombre se abre a la realidad cuando despliega su personalidad apoyándose en la resistencia nutricia que ella le ofrece merced a su **poder último, posibilitante e impelente** (Zubiri)".¹

Para abordar la experiencia metafísica, en continuidad con lo que venimos diciendo en esta tesis doctoral, es necesario superar el objetivismo e inmergirse en lo superobjetivo; sólo así podremos abrirnos a la realidad:

¹ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (CG), o.c., pág.69.

"Mi idea del ser debe incluir el mismo acto que lo concibe, de modo que el ser así aprehendido no es ni sujeto ni objeto, "pues tanto el sujeto como el objeto están incluidos en el ser"(De Finance)"²

El hombre ya está inmerso en la realidad, no tiene que llegar a ella o establecer una especie de puente entre su conocimiento y lo real. La realidad es un constitutivo formal del hombre, la intelección sentiente nos abre a la realidad y nos permite superar el mero estímulo. De ahí que el hombre sea "un animal metafísico por naturaleza."³

1) Apertura a lo real y creatividad.

La ética -como dijimos- constituye la marcha de la persona hacia la configuración de su ser personal, y esta configuración "me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive **en** la realidad y **desde** la realidad, sino que el hombre vive también **por** la

² GALLAGHER, K.T.: *La filosofía de Gabriel Marcel*, o.c., pág. 243.

³ GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp, Madrid 1960, pág.354.

realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente".⁴ De ahí la importancia de la metafísica para el tema que nos ocupa, pues esta experiencia enlaza con todas las otras y las tematiza: es el tema de la realidad en cuanto tal.

"Es casi imposible tejer la historia de la metafísica sin tener en cuenta las experiencias religiosas de la mayoría de los grandes metafísicos.(...) La metafísica no se nutre, en cierto modo, de ella misma; se nutre de otras experiencias que están a extramuros, fuera de ella, como la experiencia artística, la científica o la religiosa. En este sentido, podríamos decir que el metafísico es el que hace experiencia de otras experiencias, el que experimenta en sí mismo las experiencias ajenas, las otras experiencias, y toma conciencia de ellas en segundo grado."⁵

La realidad le importa a la persona, lo fundamental de la realidad -no la aparente realidad- es lo que más le "importa". La palabra "importancia" se refiere aquí no sólo a que para mí algo sea más o menos importante, sino al carácter mismo de la realidad que me "porta-en", que

⁴ ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios* (Se citará como HD). Alianza Editorial, Madrid, ²1985, pág.83. Cfr. CASTILLA, B.: *La noción de persona en Xavier Zubiri*. Rialp, Madrid 1996, págs.187-252.

⁵ WAHL, J.: *La experiencia metafísica*. Ed. Marfil, Alcoy 1966, pág.211.

me lleva y me arrastra a mi realización y a mi fundamentalidad⁶.

Esta instalación del hombre en la realidad es la base de la experiencia metafísica y por tanto del interrogar humano sobre la realidad. La metafísica no se reduce a una serie de principios mejor o peor enunciados. Esto es posterior. La metafísica está determinada por lo metafísico de la realidad, por lo que nos importa y nos arrastra consigo⁷. El hombre pregunta y busca porque de algún modo se halla envuelto ya en la realidad buscada, y no como un mero espectador. Pero sólo mediante el conocimiento por vía de trato (juego creador con la realidad vista como ámbito), se puede tener una auténtica experiencia de lo envolvente, pues "esta inmersión activo-receptiva (experiencia reversible) es fuente de luz".⁸

Tenemos que situar, por tanto, el inicio de la experiencia metafísica en el momento en el que

"el hombre, en su trato con las entidades que lo rodean, alcanza el nivel de hondura en que surge la **admiración** ante el poder de la realidad que lo instala en un campo de posibilidades y libre

⁶ Cfr. ZUBIRI, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 1994, págs. 26-27.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, págs. 28-29.

⁸ CG, pág.72. El paréntesis es mío.

juego, y lo impulsa a realizar su ser personal mediante la cofundación de vínculos intelectuales, volitivos y sentimentales con las realidades del entorno".⁹

Nada más lejos de lo que aquí se expone que una instalación *pasiva* en la realidad, pues los modos superiores de vecindad y presencia, como vimos al tratar los triángulos hermenéuticos, son fruto de una experiencia creativa.¹⁰

El compromiso personal que implica toda tarea creadora es también necesario para adentrarse en el campo de la metafísica, por lo que la vía de acceso a la realidad en profundidad sólo acontece

"cuando se acierta a considerar la realidad de modo positivo como una **virtus et potestas essendi** (Santo Tomás, **De Potentia**), un fondo de plenitud originaria que se ofrece a nuestro pensamiento como un don, y nos apela y apoya. Pero todo apoyo que va unido con una **apelación exige respuesta** para ser eficaz".¹¹

No tiene sentido, pues, considerar la metafísica como un mero malabarismo conceptual, o una teoría desconectada de la realidad, sino como un acontecimiento

⁹ CG, pág.92

¹⁰ Cfr. Ibíd.

¹¹ CG, pág.93

fundamental del ser humano.¹² Este acontecimiento apela a la creatividad del hombre en la que se supera la oposición dilemática acción-pasión. La contemplación metafísica implica un arraigo en la realidad, y la superación de la actitud meramente especular y pasiva del mero espectador.¹³ La experiencia metafísica no implica una pura abstracción que aleje de lo real, sino más bien, en palabras de Gabriel Marcel, un *recogimiento*. La actitud de recogimiento nos lanza *hacia*¹⁴ la búsqueda, sin abandonar nada; esta idea reaparecerá en Zubiri.

La experiencia metafísica es incompatible con la actitud dominadora propia del objetivismo. Sólo en la superación del esquema acción-pasión se vislumbra la afinidad de las diversas experiencias que estamos analizando. El concepto de creatividad es clave para acceder a estas experiencias, y por tanto, como afirma Marcel, no hay metafísica sin creatividad:

¹² Esta idea aparece de un modo neto en el pensamiento de HEIDEGGER: La Metafísica es un acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. No es una mera disciplina escolar, académica, por lo que no podemos adentrarnos en ella **desde fuera**, porque ya estamos en ella en cuanto que existimos. Y existimos en la medida en que lanzamos la propia existencia al cumplimiento de las posibilidades fundamentales del Dasein. Cfr. *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1995, p.184-185.

¹³ Cfr. MARCEL, G.: *El misterio del ser*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953, págs. 115-121. La superación de la actitud meramente especular es denominada por L. POLO como superación del límite mental, y por tanto del objetivismo; cfr su obra *Antropología trascendental*, tomo I: *la persona humana*. EUNSA, Pamplona 1999, págs. 105-148.

¹⁴ Cfr. MARCEL, G.: *El misterio del ser*, o.c., pág. 125.

"Tan pronto como hay creación, en cualquier grado que sea, estamos en el dominio del 'ser'. Pero es igualmente cierto lo contrario: es decir, no tiene sentido usar la palabra 'ser', sino cuando nos encontramos ante una creación, en una u otra forma.

En mi propio caso, si yo he tenido alguna experiencia de existir, ha sido en cuanto he tenido la suerte o de crear en el preciso sentido de la palabra, o de participar en un orden que es en realidad el del amor y la admiración, dentro del cual se puede describir el acto creador."¹⁵

La realidad es un constitutivo formal del yo. El hombre participa en ella y se realiza desde ella y por ella. Este aspecto será clave al analizar la experiencia religiosa que enlaza la experiencia ética y la experiencia metafísica:

"El yo que se da en la experiencia es un ser-por-participación. Se puede decir que esta participación tiene más de un nivel, pero de cada nivel se puede afirmar lo mismo: no poder divorciar efectivamente el yo de aquello en que él participa, porque es sólo la participación lo que permite que exista un yo."¹⁶

El ser sólo se manifiesta en la experiencia creativa. El ser, la realidad, no son tanto conceptos

¹⁵ Prólogo de Gabriel Marcel, en GALLAGHER, K.T.: o.c., pág.16.

¹⁶ Ibíd, pág. 12.

cuanto el ámbito de una intuición creadora análoga a la del artista. La trascendencia persigue a la experiencia humana, como la intuición del artista persigue a su conciencia. Así como la intuición del artista sólo llega a reconocerse en el proceso artístico que ella sola hace posible, la presencia del ser sólo se reconoce leyéndola en las experiencias humanas que el solo hace posibles. La afirmación filosófica fundamental 'el ser es', es una verdad dicha por y a mi libertad. Mi participación del ser es, pues, finalmente, una participación creadora.¹⁷ La metafísica como experiencia implica la unión de la intuición y del discurso racional, y este discurso es libre y creativo. Es el juego creador de la inteligencia con la realidad que supera el dilema actividad-pasividad. Marcel y los demás autores que estamos citando (López Quintás, Zubiri, Heidegger, etc.) dan mucha importancia a esto¹⁸: El ser más genuinamente receptivo es al mismo tiempo el más esencialmente creador.¹⁹

La superación del esquema actividad-pasividad hace caer por su propio peso al dilema autonomía-heteronomía.

¹⁷ Cfr. *Ibíd*, pág. 13.

¹⁸ *Ibíd*, pág. 154.

¹⁹ Cfr. MARCEL, G.: *El misterio del ser*, o.c., págs.115-121.

2) Ampliación de la experiencia y Metafísica.

Como venimos repitiendo a lo largo de este trabajo, es necesario sacar la experiencia de los angostos márgenes en que la recluyó el objetivismo y el subjetivismo²⁰. La noología zubiriana presenta, a mi entender, hallazgos muy fructíferos para solventar errores y deficiencias sobre la experiencia que han ido apareciendo a lo largo de la historia de la filosofía. Errores motivados tal vez por presuponer una excesiva dicotomía entre sentir e inteligir, con todas las implicaciones metafísicas que esto conlleva.

"Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el 'inteligir' a lo que llamamos 'sentir'. Intelección y sensación serían dos formas, en buena parte, opuestas..."²¹

También considero interesantes los hallazgos de Zubiri para poner de manifiesto ciertas deficiencias -que aparecen en muchos autores- en la conceptualización de lo que es sentir, inteligir y razonar. Así por ejemplo, se ha querido descalificar todo pensamiento metafísico desde

²⁰ Cfr. ZAMBRANO, M.: *Poesía y filosofía*. Ediciones de la Universidad de Alcalá de Henares. FCE, Madrid 1993, págs. 87ss.

²¹ IS, pág.19.

posturas empiristas o neopositivistas, las cuales desconocen el auténtico carácter del conocimiento sensible. De ahí esas simplificaciones en las que caen al calificar las proposiciones metafísicas como un sinsentido:

"De acuerdo con este criterio, llamado criterio empirista de significado cognoscitivo o de significatividad cognoscitiva, muchas de las formulaciones de la metafísica tradicional y grandes partes de la epistemología resultan carentes de significado cognoscitivo."²²

a) Sentir intelectual y realidad.

El deficiente análisis gnoseológico del neopositivismo no se percata de que la sensibilidad humana, como advierte Zubiri²³, es ya un fundamento tanto para la metafísica como para la ciencia. En efecto, el sentir humano no es sólo captación de impresiones o de cualidades, sino

²² HEMPEL, C.G.: *Problemas y cambios en el criterio empirista de significado*, en AYER, A.J.: *El positivismo lógico*, México FCE, 1978, pág. 115.

²³ Cfr. VILLANUEVA, J.: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*. EUNSA, Pamplona, 1995, págs.99-270.

"que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene 'en propio', 'de suyo', y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital."²⁴

Este carácter de lo aprehendido en impresión y que lo distingue del mero **estímulo** es lo que Zubiri llama formalidad de realidad. Esta formalidad no es una cualidad más de lo sentido²⁵ ya que

"la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente inespecífica"²⁶. "La impresión de realidad es inespecífica porque trasciende de todos aquellos contenidos. Tiene por tanto, una *estructura trascendental*."²⁷

Aquí trascendental no quiere decir trascendente, que está allende o fuera de la aprehensión misma, sino "estar 'en la aprehensión', pero 'rebasando' su determinado contenido."²⁸ Averiguar si el contenido es real allende la aprehensión es la tarea de la ciencia.

Por tanto ya ha puesto aquí Zubiri las bases para la obra de la razón. El análisis de la aprehensión nos ha mostrado aquello que luego la metafísica tendrá que

²⁴ IS, pág.12

²⁵ Cfr. Ibíd, págs.113-114

²⁶ Ibíd, pág.113

²⁷ Ibíd, pág.114

²⁸ Ibíd, pág.115

explicar. La labor metafísica no implica abandonar lo sensible, como piensa el neopositivismo, sino explicitarlo, pues no abandona la formalidad de realidad que se encuentra ya en la aprehensión primordial. Esto es posible porque

"lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad 'más' que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc."²⁹

Resulta patente, pues, que cuando los neopositivistas afirman que

"ninguna declaración referida a una 'realidad' que trascienda los límites de toda posible experiencia sensorial puede tener ninguna significación literal"³⁰,

manifiestan no haber reparado en modo alguno en la formalidad de realidad de la aprehensión impresiva de lo real y en su carácter trascendental. Este carácter trascendental no es algo conceptual, afirma Zubiri, ni un canon de realidad, sino algo estrictamente metafísico. La

²⁹ Ibid, págs.115-116

³⁰ AYER, A.J.: *Lenguaje, verdad y lógica*. Ed. Martínez Roca. S.A. Barcelona 1971. Cap.I. Como crítica a los planteamientos neopositivistas cfr. BOCHENSKI, I.M.: *Los métodos actuales del pensamiento*, o.c., págs. 96ss, 110-121, 155; CRUZ, J.: *Filosofía de la estructura*, o.c., págs. 103-110.

formalidad de realidad no es trascendente "a" las cosas, sino "en" las cosas. Es una trascendentalidad comunicativa, expansiva, que funda la respectividad de lo real. La realidad es respectiva y está continuamente dando de sí³¹, es dinámica: es la trascendentalidad dinámica de lo real. La trascendentalidad es algo que se expande desde la formalidad de realidad de una cosa a la de toda otra cosa, es una comunicación³².

a.1.- Diversidad y unidad de los sentires.

"-¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud..."³³

Zubiri ha realizado esa propuesta y con un método más riguroso que el nietzscheano; y también ha mostrado que ese sentir intelectual no es contrario a la metafísica, en contra de lo que Nietzsche afirma:

³¹ Cfr. ZUBIRI, X.: *Estructura dinámica de la realidad*, o.c.

³² Cfr. IS, págs. 113-123, 127-132.

³³ NIETZSCHE, F.: *El crepúsculo de los ídolos*. La razón en filosofía. parr.3. Alianza editorial. Madrid 1990.

"Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos(...) El resto es un aborto y todavía no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento."³⁴

Una vez más otro filósofo se centra en el contenido y olvida la formalidad de lo aprehendido, lo que le lleva a rechazar también la

"ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema."³⁵

Todo esto supone un ingente vaguedad, pues aunque resulta evidente que lo matemático no es real como lo es una piedra o un vaso de agua, no por eso deja de ser real. Lo matemático tiene un tipo de realidad que Zubiri denomina realidad por postulación.³⁶

Como decíamos, Zubiri realiza una descripción de los diversos sentires. La intelección sentiente es aprehender la realidad en impresión; por tanto, al haber diversidad de sentidos habrá diversidad de modos de aprehender la realidad. Lo propio de cada sentido no son las cualidades

³⁴ Ibíd.

³⁵ Ibíd

³⁶ Cfr. IL, pág.133

que capta sino el modo de presentación de la realidad que nos ofrecen.

Se ha solido decir que los sentidos nos ponen la cosa '**delante**', pero esto no siempre es así. En la vista por supuesto que sí ocurre, pero, en cambio, en la audición no tengo la cosa presente sino que el sonido me remite a la cosa, es la **notificación** de la cosa, la cosa como noticia, aunque no se sepa 'lo que' es. Este modo tiene mucha importancia en la vida personal. El ámbito humano es en gran medida ámbito de noticia (tradición, historia, promesas...). En el tacto tenemos la '**nuda**' realidad, palpamos la realidad, se suele decir, se tiene la presencia de algo aunque se desconozca en cierto modo, o sea un misterio para nosotros. En el olfato tenemos presente la realidad como **rastro**; el gusto nos presenta la fruición, la realidad como **fruible**. En el sentido cinestésico o del movimiento aprehendemos la realidad en un modo muy importante, es lo que Zubiri llama realidad en '**hacia**', no hacia la realidad, como si tuviéramos que llegar a ella, sino que la misma cosa real nos lleva más allá, nos lanza por la ruta de la búsqueda, hace que no nos quedemos en lo aprehendido sino que vayamos a lo no aprehendido.³⁷ Esto constituye la **presencia direccional**

³⁷ Cfr, IS, págs.101-102

de lo real, que afecta, recubriéndolos, a los demás sentidos.

Los diversos sentidos tienen una unidad, se recubren unos o otros, total o parcialmente. El recubrimiento no es de contenido -lo cual sería absurdo-, sino de presentación de lo real. Así por ejemplo, el **hacia** determina en la vista pasar del **eidos** de lo aprehendido, de su aspecto, a su estructura interna, etc.³⁸

b) Razón sentiente y realidad.

b.1.- Nietzsche y Zubiri³⁹.

Las deficiencias en la teoría del conocimiento de Nietzsche⁴⁰ no se reducen a los sentidos sino que alcanzan también a la razón. En el filósofo alemán, la separación entre razón y sentidos, o como él dice, entre razón y vida, es extrema. Piensa que la razón es enemiga de la vida y ocultante de la realidad: "La 'razón' es la

³⁸ Cfr, *Ibíd*, págs.107-108

³⁹ Sobre la relación Nietzsche-Zubiri cfr. CONILL, J.: *Zubiri en el crepúsculo de la metafísica*. En VV.AA.: *Del sentido a la realidad*. Editorial Trotta, Madrid 1995, págs. 41-47.

⁴⁰ Sobre el papel de Nietzsche en el olvido del ser y la consiguiente muerte(aparente) de la metafísica, cfr. CARDONA, C.: *Olvido y memoria del ser*. EUNSA, Pamplona 1997, págs. 174-261.

causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos."⁴¹ El error de Nietzsche estriba en no advertir que

"el principio de la razón no son los conceptos y los juicios primeros sino la realidad físicamente aprehendida en 'hacia'. La razón no es el órgano de las evidencias absolutas, sino el órgano de la marcha de la intelección en profundidad dentro ya de lo real inteligido sentientemente."⁴²

En definitiva la razón es sentiente, no en el sentido de que entienda cualidades sensibles, sino que "la razón siente la realidad en 'hacia', la realidad dando que pensar."⁴³

La razón no es algo estático y antivital, como pensaba Nietzsche, sino dinámico, algo que está en marcha: "en la marcha se entiende marchando y se marcha entendiéndose"⁴⁴, y es la misma realidad la que provoca esa marcha de la razón. "El pensar es la actividad de la inteligencia, esto es, la actividad determinada por la actualidad de la realidad en cuanto abierta. Es, pues, una actividad activada"⁴⁵, ya que

⁴¹ NIETZSCHE, F.: o.c., parr. 2.

⁴² IR, pág.67

⁴³ Ibíd, pág.85

⁴⁴ Ibíd, pág.15

⁴⁵ Ibíd, págs.70-71

"sólo en la medida en que la mera intelección no entiende suficientemente las cosas, sólo en esta medida dan las cosas que pensar. Y el pensar entiende la razón de este 'dar'."⁴⁶

Consigue espléndidamente Zubiri unir y articular razón y sentidos, algo que para Nietzsche parecía irresoluble e indeseable, entre otras razones por poseer un concepto inadecuado de razón.

Concluye Zubiri advirtiendo como resumen que

"...el sentir humano es ya un primordio de razón, y toda forma de razón es radicalmente y primordialmente un modo de estar sintiendo la realidad. Es la razón sentiente."⁴⁷

Esta dicotomía que aparece en Nietzsche tendrá unas nefastas consecuencias a la hora de explicar la realidad. Lo veremos inmediatamente.

c) Campo y mundo.

Nietzsche simplifica y deforma la diferencia entre lo aprehendido en aprehensión primordial y campal o

⁴⁶ Ibíd, pág.83

⁴⁷ Ibíd, pág.86

logos, y lo allende la aprehensión: la remisión al mundo como unidad de respectividad de todo lo real en cuanto tal.

Para Nietzsche -utilizando terminología zubiriana-, no habría mundo más allá del campo sentido, un mundo más allá de las aprehensiones primordiales y campales, o como él mismo dice, un mundo distinto del de la vida:

"No cabe duda de quien es sincero, en aquel sentido último y atrevido que presupone la fe en la ciencia, afirma al mismo tiempo un mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia. Y por el hecho de afirmar ese 'otro' mundo ¿no tiene que negar, precisamente por esto, su correlato, este mundo, nuestro mundo?"⁴⁸

Esta crítica de Nietzsche no toca a los conceptos zubirianos de **campo** y **mundo** y está basada en el desconocimiento de la diferencia entre **realidad-objeto** y **realidad-fundamento**. Vayamos por pasos:

1) La formalidad de realidad es trascendentalmente abierta, tanto a la propia realidad de la cosa, como a la realidad de otras cosas sentidas en la misma impresión de realidad y a cualquier otra realidad, sea o no sentida. Esta apertura funda la respectividad: "Todo lo real en

⁴⁸ NIETZSCHE, F.: *El Gay saber*, Libro V. Parr. 344. Espasa Calpe. Madrid 1980.

cuanto real es constitutivamente respectivo en su propio y formal carácter de realidad."⁴⁹

2) Esta apertura respectiva determina en primer lugar un **campo de realidad**. El campo no es un piélago en que están sumergidas las cosas, sino que es algo que cada cosa real, por su propia realidad, abre desde sí misma.

Pero la formalidad de realidad en apertura respectiva constituye también el **mundo**. Aquí no se refiere Zubiri al conjunto de todas las cosas reales, "ni es lo que el vocablo significa cuando se habla de que cada uno vivimos en nuestro mundo, sino que es el mero carácter de realidad pura y simple (...) El mundo es la unidad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad."⁵⁰

3) Campo y mundo no son iguales, pero tampoco independientes, puede decirse que el campo es el mundo sentido. "El campo está siempre limitado a las cosas que hay en él, (...)en cambio el mundo es, siempre y esencialmente, abierto."⁵¹

La razón es la que realiza el movimiento del campo al mundo:

⁴⁹ IR, pág.18

⁵⁰ IR, pág.19

⁵¹ Ibíd, pág.20

"La intelección pensante es una intelección de algo 'allende' el campo de realidad"⁵²; y viceversa: "...lo inteligido allende es siempre inteligido precisa y formalmente como aquello sin lo cual el contenido del aquende no sería la realidad que es."⁵³

Fundamento de lo campal: He aquí la relación entre mundo y campo; esto nos lleva a dos nuevos conceptos, empleados por Zubiri, y que son muy esclarecedores: **Realidad-objeto y realidad-fundamento.**

"En el objeto, lo real está 'puesto', pero en forma de 'ob', de opuesto o contrapuesto al aprehensor mismo y a su aprehensión."

Pero existe otro tipo de realidad que es la realidad-fundamento, en la cual lo real "no está 'puesto' sino que está 'fundamentando'"⁵⁴ Esta realidad-fundamento no consiste en un añadido yuxtapuesto a lo sentido campalmente, como piensa Nietzsche, sino que "es formalmente el fundamento de la realidad campal."⁵⁵

"Por esto es por lo que la intelección de la cosa en cuanto mundanal no es un mero movimiento entre cosas sino una marcha hacia lo desconocido e incluso hacia el vacío."⁵⁶

⁵² Ibíd, pág.41

⁵³ Ibíd, pág.43

⁵⁴ Ibíd, pág.47

⁵⁵ Ibíd, pág.52

⁵⁶ Ibíd, pág.21

Este concepto de realidad-fundamento está emparentado con los que otros autores utilizan para referirse a lo que supera lo meramente objetivo: lo ambital, lo superobjetivo, el misterio, lo envolvente, etc.

d) Experiencia y verificación.

El auténtico conocimiento consiste en buscar ese fundamento mundanal de lo campal.

"Cuando se entiende este fundamento, el conocimiento ha llegado a su término. Es el problema del acceso a lo que se quiere conocer. El método no es nada sino conduce a un acceso real y efectivo. Pues bien (...) el acceso es formalmente experiencia."⁵⁷

Después de considerar el minucioso análisis de la intelección realizado por Zubiri, podemos prever que su concepto de **método** y de **experiencia** no será tan parcial y restringido como el del neopositivismo lógico. Un ejemplo claro de esto es el **fisicalismo** que propugna esta

⁵⁷ JR, pág.222

corriente, con el cual pretende reducir todo lenguaje con sentido al lenguaje de la física. Entre otras razones, este fisicalismo no repara en la formalidad de realidad de lo físico y su carácter trascendental. Pero no es sólo esto, sino que cuando reducen a "las tautologías y las hipótesis empíricas" las proposiciones con sentido y consideran que "todas las afirmaciones metafísicas son absurdas",⁵⁸ están empleando un concepto de experiencia, de corte empirista sobre todo, que no se ajusta a los hechos. Lo propio del sentir no es captar cualidades sensibles sino aprehender lo real en impresión. Además sentir y experimentar no son lo mismo. El sentir es algo **dado**, la experiencia algo **logrado**.

"...experiencia es probación física de realidad. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo."⁵⁹

La experiencia metafísica es siempre una experiencia de profundidad, de preguntas radicales que comprometen la existencia. A esta búsqueda del fundamento alude Heidegger al referirse a la pregunta "¿por qué es el ente y no más bien la nada?":

⁵⁸ AYER, A.J.: *Lenguaje, verdad y lógica*, o.c., ibíd.

⁵⁹ IR, pág.227

"Sea como fuere, la pregunta trata de encontrar la decisión en el fondo que fundamenta el hecho de que el ente existe como aquello que es. La pregunta del porqué no busca causas para el ente que sean de su misma índole y de su mismo plano. La pregunta no realiza su recorrido en cualquier plano y superficie sino que penetra en los ámbitos que subyacen en el fondo, y lo hace hasta lo último, hasta el límite. Esta pregunta evita toda superficialidad y tibieza porque se dirige a lo profundo."⁶⁰

El logro de esa profundidad es fruto del esforzado juego creativo del hombre con la realidad, un juego dialógico que incluye a las demás personas y al resto de la realidad. Este juego dará lugar a diversos tipos de experiencia y de verificación.

d.1.- Verificación y falsación.

Es patente también que el concepto de **verificación** que tiene el neopositivismo adolece de las mismas fisuras que su concepto de experiencia, el cual contiene fuertes reminiscencias humeanas. Algo similar ocurre con la teoría falsacionista de Popper, basada en una idea muy

⁶⁰ *Introducción a la metafísica*, o.c., pág. 13.

restringida de método, lo cual no es extraño teniendo en cuenta la concepción que tiene del realismo este filósofo. El mismo lo cuenta: "Yo había confesado ser un realista, pero pensando que esto no pasaba de ser una confesión de fe."⁶¹

Otra vez más observamos un deficiente análisis de la aprehensión humana. Popper no se percata de que el hombre es un **animal de realidades** y que estamos modesta, pero ineludiblemente, **instalados en la realidad**.

Con una perspectiva y una perspicacia mayor que la de estos autores, Zubiri advierte que

"el conocer comienza con un sistema de referencia desde el cual se esboza un sistema de posibilidades que permite experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal."⁶²

Los tipos de experiencia serán, por tanto, variados, y por eso pueden ser considerados **conocimiento** no sólo la experiencia de un físico o de un biólogo sino también la experiencia de la amistad, la experiencia artística o la experiencia de lo real en cuanto tal. Esto es así porque la "experiencia como probación es la inserción de un

⁶¹ POPPER, K.: *Búsqueda sin término*. Tecnos. Madrid, 1977, pág.201

⁶² IR, pág.222

esbozo en la realidad profunda"⁶³, y los tipos de esbozos son múltiples.

3) Misterio y problema: Heidegger, Marcel y Zubiri.

La confrontación de Zubiri con los neopositivistas y Nietzsche, como representantes del objetivismo y del inobjetivismo respectivamente, nos dejan el campo libre para el acceso a lo superobjetivo envolvente.

Heidegger ha sido uno de los pensadores que ha hecho esfuerzos denodados por eliminar el objetivismo, pero sin conseguir una posición positiva sobre lo superobjetivo.

El ser es luz, manifestación, presencia de lo presente:

"Ser quiere decir estar a la luz, aparecer, ponerse al descubierto. Donde esto acontece, es decir, donde impera el ser, allí impera y acontece al mismo tiempo lo que forma parte de él: la percepción, el aceptar que hace detenerse aquello que se muestra estable en sí mismo."⁶⁴

⁶³ Ibíd, pág.227

⁶⁴ *Introducción a la metafísica*, o.c., pág.129.

Consiste el ser en el carácter con que se presenta todo lo real en un "dejar-que" lo presente esté mostrándose a sí mismo. Este "dejar-que" no es un acto del pensar; el ser no es algo subjetivo⁶⁵. El hombre es el lugar de la manifestación del ser y, de un modo circular, sólo a la luz del ser puede hacerse una auténtica hermenéutica de la condición humana:

*"Luego, la esencia y la modalidad del ser-humano sólo se pueden determinar a partir de la esencia del ser. (...) El ser-humano sólo se determina a partir del evento de la esencial correspondencia entre el ser y la percepción. (...) El ser humano se fundamenta, por el contrario, en la manifestación del ser del ente".*⁶⁶

Aquí aparecen superados el esquema acción-pasión y la voluntad de dominio propia del objetivismo. El hombre está instalado en la realidad, es un animal metafísico por su inmersión en lo real. La intelección sentiente, en palabras de Zubiri, nos sitúa en el evento en el que convergen aprehensión y realidad.

Para una correcta hermenéutica de las experiencias que estamos analizando hay que abandonar la voluntad de dominio, causante del olvido del ser⁶⁷. Sólo el abandono

⁶⁵ Cfr. ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia*(SE), o.c., págs. 438, 442.

⁶⁶ *Introducción a la metafísica*, o.c., págs. 130-131, 159.

⁶⁷ Cfr. CEREZO GALÁN, P.: *Metafísica, técnica y humanismo*, en VV.AA.: *Heidegger o el final de la filosofía*. Juan Manuel Navarro

del objetivismo permitirá la superación de la actual crisis histórica (con toda su carga de nihilismo, problematismo y hastío) que ha ocultado la luz del ser, y por tanto su verdad y su misterio:

"El ser y la comprensión del ser no son hechos de existencia material disponible. El ser es el acontecimiento fundamental, es la base que permite el surgimiento de la ex-sistencia histórica en medio del ente manifiesto en su totalidad."⁶⁸

De todos modos, la hermenéutica heideggeriana queda anclada en la fenomenología, ya que toda su filosofía es un comentario a la idea de que el hombre es el comprensor del ser. A pesar de las profundas transformaciones que Heidegger imprime a la fenomenología, no sale del ámbito de este método. Para la fenomenología lo primero y fundante es la conciencia, como lugar en el que se dan las cosas en lo que verdaderamente son. Heidegger supera la noción de conciencia con la "comprensión", y la idea del darse con el "aparecer" en el sentido de mostrarse; pero, con todo, sigue anclado en la aparición fenomenológica del ser a la conciencia.

Cordón y Ramón Rodríguez (Compiladores). Editorial Complutense, Madrid 1993, págs. 59-92.

⁶⁸ *Introducción a la metafísica*, o.c., pág. 181. Sobre la fecundidad y los límites de la idea hermenéutica de 'la historia del ser' cfr. RODRÍGUEZ, R.: *Historia del ser y filosofía de la subjetividad*, art. cit., págs. 192-205.

El ser, dice Zubiri, no es algo que sólo "es" en la comprensión, sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera comprensión.⁶⁹ El ser es la actualidad de lo real como momento del mundo, con independencia del ser humano; es la respectividad de lo real, ya que cada cosa es "de suyo" respectiva a todas las demás. Utilizando la metáfora lumínica de Heidegger, Zubiri afirma que toda luz o claridad se funda en un brillo y por eso el ser(luz) se funda en la realidad (brillo):

"La luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso.(...)Toda cosa tiene así una doble actualidad 'lumínica'(...): una, la actualidad como brillante 'de suyo', y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible a 'la claridad de la luz' "⁷⁰.

Ese brillo en función de entorno luminoso es el mundo, es la respectividad de lo real, y por eso el hombre no es "comprensor del ser", sino "animal de realidades". Todo lo real es respectivo entre sí y no sólo a la inteligencia humana. El hombre está abierto a la realidad por la impresión de realidad y no por la comprensión del ser.

⁶⁹ Cfr. SE, o.c., págs. 442-453; cfr. también LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. EUNSA, Pamplona 1984, págs. 281-284.

⁷⁰ SE, pág. 448.

Marcel, en cambio, consigue hacer una elaboración más positiva sobre lo superobjetivo. Es su conocida distinción entre problema y misterio. El pensador francés advierte cómo el objetivismo reduce todo a la vertiente problemática de la realidad. La misma etimología griega de la palabra 'problema' sintoniza con el significado latino de 'objeto'⁷¹.

En la experiencia metafísica entramos de lleno en el ámbito del misterio. El ser, la realidad, son un misterio envolvente y no un objeto arrojado en el camino:

"El ser, pues, no es un problema sino un misterio. Si decido tratarlo como un problema, luchar a brazo partido con él y tratarle como un objeto manipulable más, se me ha ido de las manos mi pregunta inicial. Un misterio es un interrogante en el que yo estoy cogido.(...) Es decir, este 'ser' al que quiero dirigir preguntas, no es un objeto dado a un sujeto no oscuro que puede dirigir hacia fuera toda su incertidumbre, pues aquí, al preguntar sobre el objeto, me pongo a mí mismo en tela de juicio."⁷²

Ir más allá del problema, de lo objetivo, nos abre al poder fundante de la realidad (último, posibilitante e impelente), y crea una auténtica participación:

⁷¹ Cfr. GALLAGHER, K.T.: o.c., pág.69. Cfr. MARCEL, G.: *El misterio del ser*, o.c.

⁷² GALLAGHER, K.T.: o.c., pág. 71.

"La metaproblemática es una participación que funda mi realidad de SUJETO(NO NOS PERTENECEMOS A NOSOTROS MISMOS)."⁷³

Lo metaproblemático(Marcel) es indudablemente real, una cosa de la que no puedo dudar sin incurrir en contradicción. No se trata de un mero concepto indeterminado, sino de la experiencia de lo real como fundante y último. La misma realidad presente en la intelección sentiente nos impele más allá de lo meramente objetivo(Zubiri) hasta una certeza que envuelve cierto misterio, ya que no está arrojada delante de nosotros sino "en hacia". Estamos en una esfera en la que ya no es posible disociar la idea misma de la certeza o del grado de certeza que posee. Porque esta idea es certeza, es la garantía de sí misma; es, en cierto sentido, algo distinto y algo más que una idea: es el ámbito de lo superobjetivo, en el que no se da una claridad y distinción cartesianas, sino que la misma realidad muestra su evidencia "en hacia", de un modo direccional y metaobjetivo. La evidencia es una exigencia de la realidad actualizada campal o ambitalmente, en distancia de perspectiva; por tanto, esa claridad que manifiesta la

⁷³ MARCEL, G.: *Ser y tener*. Caparrós editores, Madrid 1996, pág.114.

evidencia es como una expansión presencial de esa exigencia. Una evidencia es una visión fuerte, es decir, una visión exigida por la misma realidad⁷⁴.

Ese "en hacia" apela al compromiso del sujeto, y por eso éste se lanza libremente y se sumerge en el misterio como fuente de luz:

"Donde hay problema, trabajo sobre datos que se hallan ante mí, pero al mismo tiempo todo ocurre, todo me autoriza a proceder, como si no tuviera que preocuparme de este yo en acción; éste es aquí un simple presupuesto. Pero no sucede lo mismo(...) cuando la interrogación versa sobre el ser. Aquí la condición ontológica del que plantea la pregunta viene en primer lugar. ¿Se me dirá que entonces me embarco en una regresión sin fin? Responderé que por el mero hecho de concebir así esta regresión me elevo por encima de ella, reconozco que todo este proceso reflexivo queda dentro de cierta afirmación según la cual *soy*, en vez de *proferirla*, una afirmación de la que soy la sede, más que el sujeto. Por ahí penetramos en lo metaproblemático, es decir, en el misterio. Un misterio es un problema que se entromete en sus propios datos, que los invade y por tal mero hecho se eleva por encima de su condición de problema."⁷⁵

Aquí se inicia el juego creador propio de todas las experiencias que estamos analizando. El propio sujeto se

⁷⁴ Cfr. ZUBIRI, X.: IL, pág. 238.

⁷⁵ MARCEL, G.: *Ser y tener*, o.c., págs.166-167.

ve envuelto en su investigación, y en ese trato dialógico surge la luz del ser. Sólo superando el alejamiento desarraigado del positivista y el empastamiento fusionante del subjetivista, logramos abrirnos al ámbito irrestricto del ser. Con esa distancia de perspectiva, adquirimos luz sobre la realidad y sobre nosotros mismos:

"Toda pregunta metafísica sólo puede plantearse de tal modo que el que pregunta, por su mismo preguntar, esté envuelto en la pregunta."⁷⁶

"La idea que hay que retener del existencialismo en el mejor sentido de la palabra es que es necesaria una filosofía práctica y militante, ya que en la pregunta '¿Qué es el ser?' yo estoy incluido y comprometido hasta tal punto que ya no puedo responder objetivamente sin tomar posición en pro o en contra de mi propia existencia."⁷⁷

Este planteamiento, que parte de Heidegger y Marcel y es completado por Zubiri y López Quintás, nos lleva a ver la experiencia metafísica como una experiencia reversible.

⁷⁶ HEIDEGGER, M.: *Zur Seinsfrage* (Existence and Being (Chicago, Regnery Co., 1949; Colección de ensayos trad. Werner Brock). Citado por GALLAGHER, o.c., pág. 335.

⁷⁷ BLONDEL, M.: "The Inconsistency of J.P. Sartre's Logic" *Thomist*, XI, 1947. Citado por GALLAGHER, o.c., pág.396.

4) La experiencia metafísica como experiencia reversible.

La experiencia metafísica, como el resto de experiencias que estamos estudiando, es reversible. Aplicando los triángulos hermenéuticos que analizamos en la primera parte de esta tesis, podemos afirmar que sólo una hermenéutica basada en la distancia de perspectiva permite salir del olvido del ser. El ser no es un problema, un objeto arrojado en nuestro camino, ni una masa viscosa e informe, sino algo superobjetivo que nos envuelve, y quedamos comprometidos en la pregunta que le dirigimos. Estamos instalados en la realidad, y esa misma realidad que experimentamos como fundamento que nos mueve a realizarnos es la base del preguntar metafísico: la experiencia metafísica nos lanza a la búsqueda de la índole de aquello en que nos movemos. Por eso afirma Marcel que:

"sin duda, conviene renunciar de una vez para siempre a la idea ingenuamente racionalista de un sistema de afirmación valedero para el pensamiento *en general*, para la conciencia *sea la que fuere*. Dicho pensamiento es el sujeto del conocimiento científico, un sujeto que es una idea y nada más que una idea. Mientras que el

orden ontológico sólo puede ser reconocido personalmente por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es el suyo, aunque desbordándolo infinitamente en todo sentido -un ser al que ha sido impartido el singular poder de afirmarse o de negarse, según que afirme el ser y se abra a él -o que lo niegue y, por eso mismo, se cierre, pues este dilema es donde reside la misma esencia de su libertad.”⁷⁸

Para fundamentar una metafísica que no se reduzca a mera elucubración conceptual, es necesario “abrirse a la conciencia de que la religación a la realidad es una experiencia compleja que plantea al hombre determinadas exigencias, y constituye, en la misma medida, una esforzada tarea que desborda con mucho el mero **ver**”.⁷⁹

Se necesita, pues, una ampliación de la experiencia humana -como expusimos en la primera parte de este trabajo- que la saque de los estrechos límites del mero ver. Con frecuencia “se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara **eo ipso** ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente”⁸⁰, ya que “todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea

⁷⁸ *Ser y tener*, o.c., pág.120.

⁷⁹ CG, pág.93

⁸⁰ IS, pág.104

visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad".⁸¹

La realidad, como dijimos, nos está aprehendida de diferentes modos según nuestra sensibilidad, ya que no tenemos un puro sentir sino que nuestro sentir es intelectual; no aprehendemos, por ejemplo, un color, sino una realidad coloreada. Es lo que Zubiri llama intelección sentiente. Esta intelección sentiente es modal.

Saber no es forzosamente ver; por tanto, el término al que nos lanza la direccionalidad de lo real no tiene por qué ser visualizable. Lo no visual no es forzosamente irracional. Si sólo tuviéramos una intelección visual de lo real, la realidad perdería gran parte de su riqueza, sobre todo en el ámbito humano.

Esta ampliación de la experiencia más allá del mero ver nos permite alcanzar esos modos superiores de vecindad y presencia de la realidad en cuanto tal, que son la base del quehacer metafísico.

La experiencia de **"estar en realidad"**⁸², no se reduce a mera **"localización"**, sino que se trata de

⁸¹ IS, pág.105

⁸² "Como la intelección es la mera actualización en la inteligencia sentiente de lo que lo aprehendido es "de suyo", esto es, de lo que lo aprehendido es realmente, resulta innegable que la realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona. No es de extrañar porque, como

"presencialización", y como toda forma de presencia (según los triángulos hermenéuticos mencionados en la primera parte⁸³), integra

"un modo de **inmediatez física** y un modo de **distancia de perspectiva**. Sentirse instalado positivamente en la realidad como poder sustante y promocional es, sin duda, la tarea primaria y fundante del quehacer filosófico porque implica elevarse al nivel de sabiduría en el que pensar y ser aparecen constitutivamente vinculados, como advirtió tempranamente Parménides y Santo Tomás subrayó en su doctrina de la verdad".⁸⁴

En cambio el enquistamiento, el relax, pueden hacer que incluso los sentidos de la distancia (vista-oído) se reduzcan a meros receptores estímúlicos. Eso hace que el sujeto se incruste en el objeto, sin distancia de comprensión: es la experiencia descrita por Sartre en *La Náusea*. Esta experiencia parte de la presencia de una vertiente desconcertante de lo real y de la inmediatez sin relieve o amorfa que deriva del enquistamiento de los sentidos en los estímulos; esto provoca una existencia

acabamos de ver, aquello en que estamos es la realidad, no tan sólo tales o cuales cosas reales. El carácter de la realidad en las acciones es pues el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el **fundamento** de la persona." (ZUBIRI, X.: HD, págs.81-82)

⁸³ Cfr. TH, págs.66-88.

⁸⁴ CG, pág.93

masiva, meramente fáctica, flácida y absurda. La distancia de alejamiento respecto de lo superobjetivo, propia de este tipo de experiencias nihilistas, impide crear ámbitos correlacionales que llevan a plenitud a quienes los integran. El nihilismo no es una experiencia meramente intelectual y resultado de un análisis riguroso de lo real. Es, más bien, consecuencia de una experiencia deficiente y fallida que impide el encuentro (verdad racional) con la realidad en toda su riqueza (verdad real)⁸⁵.

a) Comprensión y experiencia reversible.

La misma realidad en la que está instalado el ser humano lanza a éste más allá de su experiencia inmediata. Por eso el "mundo de nuestra experiencia y comprensión no forma el último horizonte del preguntar humano y del comprender. El hombre está abierto más allá, a la

⁸⁵ La verdad real es la patentización y ratificación de lo real en la intelección sentiente, de un modo compacto, pero rico en dimensiones. La verdad racional es consecuencia del dinamismo de la intelección y por tanto incluye la intuición (verdad real) y la búsqueda en profundidad. Es una verdad en encuentro como consecuencia de una búsqueda libre que envuelve al sujeto, por lo que no se reduce a un mero ejercicio especulativo.

totalidad de cuanto hay".⁸⁶ La respectividad de lo real⁸⁷ -pues la realidad no consiste en mera yuxtaposición de objetos, sino que tiene carácter ambital- impulsa nuestra actividad intelectual, más allá de nuestro ámbito(campo) inmediato de comprensión, hacia la realidad en cuanto tal (mundo). Por eso la experiencia de la náusea⁸⁸ y otras similares son experiencias metafísicas fallidas, abortadas.

Este dinamismo de la experiencia metafísica constituye, como en las experiencias estética y ética, el modo de relación circular propio de toda **experiencia reversible**:

"Entre nuestra actividad comprensiva y nuestra apertura a la totalidad de lo que hay se da una relación circular. Tenemos mundo (campo o ámbito) porque estamos instalados en la realidad. A su vez, la descripción metafísica de la realidad sólo es posible en nuestro mundo(campo o ámbito) comunitario-histórico-locuente".⁸⁹

⁸⁶ CG, pág.73

⁸⁷ También Marcel habla de esa unidad entre todos los seres, propia de la experiencia metafísica: Cfr. *El misterio del ser*, o.c., pág.214.

⁸⁸ Para una interpretación en categorías superobjetivas de la experiencia de la náusea cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, o.c., págs. 391 y ss.

⁸⁹ CG, pág.73. Los paréntesis son míos.

Aparece aquí también una unidad analéctica entre mundo y campo o ambito de realidad, que requiere, para su cabal comprensión, el uso de la intuición intelectual inmediata indirecta. El ejercicio de este tipo de intuición -elemento clave del método de pensamiento circular-, muestra que la inmediatez del **campo** está condicionada, mediacionada, por el **mundo** (realidad en cuanto tal). La realidad mundanal, por su parte, se da atemáticamente, indirectamente a través del campo de realidad. El campo es el mundo sentido. Cuando estamos "con" las cosas, estamos "en" la realidad.

Este dinamismo de intuición y razón que va del campo al mundo y del mundo al campo, da lugar a la *comprensión*. La comprensión entiende lo que algo es desde su realidad profunda. Es la intelección de cómo la estructura de algo está determinada desde lo que es en "la" realidad. Hay diversos tipos de comprensión según los diversos tipos de experiencia.

Por otra parte, esta comprensión es **racional e histórica** a un tiempo. Como el dinamismo de la razón pende del esbozo de un sistema de posibilidades elegido libremente, y la historicidad consiste en la realización

de posibilidades, la razón es a la vez lógica e histórica.⁹⁰

He aquí cómo el pensamiento circular acaba vinculando, en su última raíz, la Hermenéutica y la Metafísica.⁹¹ No se puede, por tanto, reducir la comprensión a la interpretación del sentido, ya que éste aparece en la intelección campal o logos que se funda en la realidad primordialmente aprehendida. El sentido es un momento de lo real, de ahí que lo que se comprende no es el sentido de una realidad, sino la realidad de ese sentido.

* * *

A lo largo de este capítulo hemos hablado tanto de los seres o realidades como de la realidad *simpliciter*. Esta enigmática articulación entre "cada" realidad y "la" realidad, entre mundo y campo, es decir, el misterio fundamental de la realidad, va a estar en el origen del último tipo de experiencia que vamos a analizar: la experiencia religiosa. La razón se ve libremente lanzada a la búsqueda de una *comprensión* de este misterio.

⁹⁰ Esta afirmación no implica en modo alguno una postura historicista. Cfr. IR, págs. 292-316, 331, 337.

⁹¹ Cfr. CG, pág. 73.

CAPÍTULO 4

La experiencia religiosa.

Decíamos al final de capítulo anterior que la razón humana se siente lanzada, de un modo libre, a la comprensión del misterio fundamental de la realidad. La búsqueda del fundamento de todo lo real es una constante en la historia de la filosofía, aunque esa búsqueda parezca tener diversas desembocaduras. No entraremos por ahora en estas divergencias, sino en el hecho de la búsqueda. Una búsqueda que constituye el orto de la experiencia religiosa:

"Es una característica común a todas las doctrinas metafísicas, por muy divergentes que puedan ser, el estar de acuerdo en la necesidad de hallar la causa primera de lo que es. Llámese materia con Demócrito, Dios con Platón, Pensamiento de su Pensamiento con Aristóteles, Uno con Plotino, Ser con todos los filósofos cristianos, Ley Moral con Kant, Voluntad con Schopenhauer, o bien sea la Idea absoluta de Hegel, la Duración creadora de

Bergson u otra cualquiera de las que podrían citarse, siempre el metafísico es un hombre que anda a la búsqueda, detrás y allende toda experiencia, de un fundamento último para toda experiencia real y posible."¹

Esta búsqueda tiene los caracteres de lo que los autores citados en esta tesis han denominado experiencia reversible y, por tanto, experiencia de lo envolvente, del misterio, etc. La experiencia religiosa es, si cabe, la más alejada del objetivismo ya que entronca con la aspiraciones últimas del ser humano. El hombre se ve irremediablemente envuelto en una búsqueda del fundamento que compromete su existencia.

Desde la antigüedad se encuentran análisis precisos de esta experiencia. Bástenos citar el famoso libro X de las *Confesiones* de San Agustín². Por todo esto, resulta más sorprendente cómo el objetivismo también ha empañado la experiencia religiosa y ha impedido su desarrollo. Comenzaremos por ello este capítulo analizando el papel del objetivismo en la obturación de la experiencia religiosa.

¹ GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp, Madrid 1960, págs.353-354.

² Cfr. Trad. de Pedro A. Urbina, o.c., págs.195-231.

1) Objetivismo y experiencia religiosa.

La experiencia religiosa implica la superación del objetivismo, ya que el tema de Dios no consiste en la relación de dos objetos yuxtapuestos, "el hombre y Dios", sino que el tema de Dios sería, en terminología de Marcel, un misterio, algo envolvente en lo que el hombre está inmerso. Por eso afirma Zubiri que la realidad humana incluye constitutivamente la versión al problema de Dios, y esta versión es *experiencial*.³ La religión, por tanto, no constituye un sentimiento (Schleiermacher), ni un saber (Ilustración), ni un incremento para la acción. Es mucho más que todo eso, es una "dimensión formal del ser personal humano"⁴.

La inmersión en el objetivismo que está en la base del nihilismo impide superar el campo de realidad hacia el mundo, hacia la búsqueda del fundamento de lo real. Esta búsqueda es incierta y no dominable, no ofrece

³ Cfr. *El hombre y Dios*, o.c., (HD), pág.13.

⁴ ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. (Se citará como NHD). Alianza editorial. Madrid 1987, pág. 320.

respuestas cuantificables y por eso el nihilista huye de ella⁵.

La hipertrofia de la voluntad de poder es otro de los signos del objetivismo, y una de las causas de la desaparición (por encubrimiento o por olvido) de las realidades a las que se refieren las experiencias que estamos estudiando, entre ellas la religiosa:

"Un mundo en el cual esta máquina de dominación gana terreno es un mundo en el cual ciertos amortiguadores del dispositivo (el arte, la filosofía, la propia religión) retroceden, o se batan en retirada. Tendencialmente el triunfo de ese dispositivo general de desarraigo ocasionaría la efectiva muerte, tantas veces anunciada, del arte, del pensamiento, de cualquier forma de religación (o de referencia al misterio, a lo sagrado)."⁶

El objetivismo, la voluntad de poder y sus consecuencias: la tecnomanía y la hipertrofia técnica, obstaculizan la experiencia religiosa y del poder de lo real, y provocan la *hybris*⁷. Toda concepción del hombre basada en la primacía del *cogito* racionalista y de la

⁵ Cfr. ARGULLOL, R. y E. TRÍAS: *El cansancio de Occidente*. Destino, Barcelona 1992, págs.91-92.

⁶ *Ibid*, pág. 84.

⁷ Cfr. MARCEL, G.: *El misterio del ser*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires 1953, págs.271-280. Sobre este mismo tema cfr.: POLO, L.: *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo*. Rialp, Madrid 1991, págs.208-253; GUARDINI, R.: *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pág.43; SAHAGÚN, J. de: *Fenomenología y filosofía de la religión*. BAC, Madrid 1999.

orientación hacia el mundo material está marcada, según E. Lévinas, por la *voluntad de poder* y viciada por el mito de la totalidad (la totalidad funde prematuramente el sujeto y el objeto). Lo mismo se puede decir de las filosofías existencialistas que han sustituido al *cogito* por el *voló*, el *ego* o el *possum*, que siguen estando fundamentalmente en el recinto de la egología.⁸

Las críticas al origen de la religión provienen del objetivismo, que sitúa la relación sujeto-objeto en una distancia de desarraigo. Es, afirma Guardini, como si una persona dijera que la vista se basa en una objetivación de ciertas percepciones, o en el anhelo de superar la soledad, pero no admitiese que hay algo que ver. Olvidan la co-pertenencia originaria de la visión y la cosa⁹, propia de toda experiencia envolvente y reversible. El acto primario de la intelección sentiente ya nos sitúa en ese ámbito de un modo compacto, y los diversos sentires, recubriéndose entre sí, nos lanzan más allá de lo meramente inmediato.

El acceso a la experiencia religiosa supone la superación del objetivismo y por tanto, recurriendo a los triángulos hermenéuticos, una actitud de distancia de

⁸ Cfr. GEVAERT, J.: *El problema del hombre*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1983, págs. 42-43.

⁹ Cfr. *Los sentidos y el conocimiento religioso*, o.c., págs. 25-26.

perspectiva que sea de piedad, es decir de amor y reverencia ante el misterio. La superación del objetivismo nos pone en presencia del misterio como indicamos al hablar de la experiencia metafísica. El misterio es envolvente, englobante y se revela a la vez que se oculta, no está arrojado delante, sino que se nos actualiza direccionalmente, "en hacia". La experiencia religiosa es el lugar de la *distancia* primordial en la que Dios se muestra, al mismo tiempo, como ausente y como el gran presente. Es ausente por desbordamiento interno: trasciende todas las posibilidades de reducción a mero objeto.¹⁰

La superación del objetivismo implicaba la vuelta a lo originario, al misterio envolvente, y el recurso a la imaginación simbólica como facultad, no de lo irreal, sino de lo ambital. El símbolo incluye esas dos dimensiones fundamentales de lo real que venimos mencionando: la objetiva-expresiva y la superobjetiva-expresante:

"Pues bien, como unidad entre los planos, presencia de lo sagrado en formas de este mundo y campo de apertura del hombre a lo trascendente se halla el símbolo religioso. Su verdad supera el plano subjetivo y radica en el encuentro. a) Por un lado, es

¹⁰ Cfr. PIKAZA, X.: *Experiencia religiosa y cristianismo*, o.c., pág. 171.

expresión de lo sagrado que se ofrece en modos de este mundo; por eso nunca puede reducirse a una vivencia privada o subjetiva; es elemento de lo divino, lugar de su manifestación y su presencia. b) Pero, al mismo tiempo, el símbolo es del hombre: es un tesoro radical, el campo de su realización, el lugar de su apertura hacia el misterio trascendente."¹¹

Esta doble dimensionalidad nos permite superar el mero inobjetivismo e ir, mediante la intuición intelectual inmediata indirecta, hacia la *comprensión* de la riqueza de lo superobjetivo.

a) Inobjetivismo y experiencia religiosa.

Es necesario, como venimos diciendo, una ampliación de la experiencia que permita el acceso a lo superobjetivo. La experiencia en sentido reduccionista indica el contacto sensitivo con la realidad. Ese contacto existe sin duda alguna y es una de las condiciones fundamentales para que pueda desarrollarse y ejercitarse la actividad consciente en cuanto tal. En el empirismo ese conocimiento sensitivo se ve ulteriormente empobrecido,

¹¹ Ibid, pág. 240.

ya que a veces queda reducido a un conjunto de estímulos físicos. En este sentido la experiencia se convierte en algo puramente pasivo y fundamentalmente privado de significación humana y creatividad.

La ampliación del significado del término *experiencia* es la que ha sido puesta de relieve por la filosofía existencial. La experiencia es toda la presencia concreta del hombre en contacto con la realidad. Comprende no solamente el mundo sensitivo completo, sino también a los demás hombres (es dialógica), a la libertad, la fraternidad, el amor, la esperanza y hasta la trascendencia. Por tanto, la experiencia es un concepto muy amplio. El objeto específico de la experiencia es lo real en todas sus dimensiones.¹²

La superación del objetivismo llevó en algunos casos a caer en el inobjetivismo, a suspender la marcha hacia lo superobjetivo quedándose a mitad de camino. Este inobjetivismo se queda en la angustia nihilizadora de lo objetivo y por tanto en una inseguridad estéril. Es necesario, como acabamos de decir, utilizar un método adecuado que nos permita perfilar lo superobjetivo: es el pensamiento circular con la intuición intelectual

¹² Cfr. GEVAERT, J.: o.c., pág. 163.

inmediata indirecta y el dinamismo del logos y la razón sentiente:

"Sobre el terreno firme de la apertura por vía intuitiva a lo real profundo y de la co-fundación de ámbitos, la *inseguridad* radical de la vida humana no degenera nunca en angustia disolvente, sino en *esperanza constructiva*, con todo lo que ésta implica de esfuerzo y superación de la mera tenencia empirista a las circunstancias espacio-temporales."¹³

Si se piensa que lo objetivo espacial y temporal impide el acceso a los posibles estratos profundos superobjetivos, la postura inobjetivista (de rechazo de lo objetivo -por cósmico-) no puede sino provocar en el hombre un clima de trágico desgarramiento y desamparo. Ortega, representante de esta postura, suele exaltar el *dramatismo heroico* de la vida en la duda y a la intemperie, al tomar como modélica la seguridad instintiva del animal.

Se requiere, como dijimos, llegar a una concepción positiva de lo inobjetivo, para que la inseguridad esencial del hombre no degenera en *desamparo*. Esto es posible fundando *ámbitos de presencia* entre el hombre y los seres del entorno, en el seno de los cuales ocupan

¹³ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*. o.c., págs.230-231.

los otros hombres (como seres relacionales y dialógicos) una situación de privilegio que los eleva muy por encima de las meras cosas.¹⁴

Ya aludimos en capítulos anteriores a Heidegger, como representante de un intento fallido para elaborar un método que permita una comprensión razonable de lo superobjetivo. Otro ejemplo de inobjetivismo, que ha tenido consecuencias en la descripción de la experiencia religiosa, es la filosofía de Karl Jaspers. Este inobjetivismo le lleva a negar la personalidad en Dios, la entrega -esencial en la fe- por miedo a perder la libertad, etc.; sólo quedan cifras de la trascendencia, dirá Jaspers.¹⁵

El inobjetivismo debe ser superado con el método que hemos indicado anteriormente, y con una voluntad de fundamentalidad y de entrega, como dirá Zubiri. Por eso la filosofía de Jaspers

"constituye la muestra más clara de que la garantía del acceso a la trascendencia no radica en un lenguaje depurado sobre la misma, sino en la actitud de transcendimiento y de entrega a través de la cual únicamente se deja descubrir"¹⁶

¹⁴ Ibid, pág. 231, nota 46.

¹⁵ Cfr. *Filosofía* (2 vols.), Revista de Occidente, Madrid 1958.

¹⁶ MARTIN VELASCO, J.: *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Cristiandad, Madrid 1976, pág.119.

Como veremos al hablar de la fe, ésta es

"la entrega confiada en manos de una trascendencia reconocida en esa confianza. Ahí radica la diferencia entre el lenguaje de la fe filosófica y el de la fe religiosa. La primera puede afirmar un abismo sin fondo como fundamento de sus posibilidades y llamar a ese abismo trascendencia. La segunda sólo puede hablar de la trascendencia como de una realidad personal, porque para ella ésta ha aparecido a través del acto mismo de la confianza que supone como término una persona."¹⁷

Los autores inobjetivistas (Tillich, Bultmann, Rahner¹⁸, Duméry, Jaspers) reducen la relación religiosa a la permanente apertura de la razón a un más allá de sí misma como clima de existencia humana auténtica, moralmente elevada y desinteresada. La experiencia de la libertad implica conciencia de la trascendencia, pero no pasa de ahí. Esto implica un Dios ocioso o la muerte de Dios. Estos autores no utilizan la categoría de encuentro.¹⁹

¹⁷ Ibíd, págs.119-120.

¹⁸ Sobre el inobjetivismo religioso de Rahner y Bultmann, cfr.: PIKAZA, X.: *El fenómeno religioso*. Editorial Trotta, Madrid 1999, págs. 110-113, 139-149.

¹⁹ MARTÍN VELASCO, J.: o.c., págs. 155-157.

La crítica kantiana de las realidades metafísicas implica la crítica de la objetivización que dará lugar a la crítica de Dios como persona: sería un símbolo la personalidad de Dios²⁰. Como consecuencia del inobjetivismo de los autores mencionados, Dios se convierte o en el vacío que impide detenerse satisfecho al hombre en las relaciones intramundanas, o en la razón inalcanzable del único encuentro posible: el humano. No sirve el esquema sujeto-objeto en el caso de Dios. El hombre no traspone sus propiedades a Dios, sino que descubre la presencia de la realidad trascendente que se le impone, y vive su relación con ella en respectividad no objetiva. Dios, como veremos, no es una realidad-objeto sino una realidad-fundamento (Zubiri) y, por tanto, una realidad personal y por ende superobjetiva (Lopez Quintás).

El inobjetivismo acaba por comprometer la trascendencia divina. La relación personal, dialógica, es la forma más perfecta de llegar a la trascendencia.²¹ La presencia de la realidad suprema sólo acontece, sin

²⁰ Cfr. ODERO, J.M.: *La fe en Kant*, o.c., págs.221-259; cfr. PIKAZA, X.: *El fenómeno...*, o.c., págs. 223-226.

²¹ Cfr. MARTÍN VELASCO, J.: o.c., págs.179-185. Con la expresión Tú Absoluto, Marcel quiere dar a entender que para conocer a Dios es mejor hablarle que hablar de Él. Tiene que hablarle como un Tú, y Dios es para Marcel el diálogo permanente (Cfr. CAÑAS, J.L.: *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Ed. Palabra. Madrid 1998, pág.81.)

perder su condición de suprema, cuando el hombre renuncia a hacer de ella un objeto de ninguno de sus actos y establece una relación en la que admite que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema. El hombre debe salir de sí, reconocer la supremacía del Misterio que le envuelve. En un acto de trascendimiento de todo lo objetivo incluso del mundo y de sí mismo, aparece lo absolutamente superior, y sólo si el hombre le reconoce hace acto de presencia²².

b) Lo sagrado y el poder de lo real.

La fenomenología religiosa de este siglo ha solido conceptualizar el misterio religioso con la noción de lo sagrado. No habría en ello inconveniente alguno si este término no viniera lastrado con los límites del método fenomenológico, y reducido, por tanto, a un mero valor. Todo valor se funda en la realidad de la cosa, y, por tanto, lo sagrado se funda en el poder de lo real. Hechas estas salvedades, se puede decir lo siguiente:

²² Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*. Revista de Occidente, Madrid 1973, pág.127.

a) Más que una entidad determinada, objetivable en unos rasgos, lo sagrado constituye un orden superior de realidad que se desvela donde el hombre, a través de la ruptura con el mundo usual, accede a lo fundante (lo que Zubiri denomina *deidad*, como sede del poder de lo real y, por tanto, vehículo de Dios como fundamento de ese poder)²³. Por eso la percepción de lo sagrado implica la superación del objetivismo. De todos modos no se puede hacer, como hacen M. Eliade y otros, una distinción tajante y dilemática entre lo profano y lo sagrado. Se trata de una distinción entre contrastes y no dilemas, ya que el dilema llevaría a la desacralización (el mundo no sería bueno, ni santo, etc.) y por tanto al funcionalismo u objetivismo religioso²⁴.

b) Lo que a partir del hombre parece una simple ruptura epistemológica se muestra desde el plano superior como "fanía" o manifestación de lo sagrado, que se patentiza en virtud de su misma realidad, su potencia de ser o su misterio.

²³ Zubiri critica las posturas de Otto y Eliade, por considerarlas insuficientes. Lo sagrado como valor se fundamenta en la realidad de la religión, y no es objeto sólo de un sentimiento religioso sino de la realidad personal humana en su conjunto. Cfr. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., págs. 13-60.

²⁴ PIEPER, J.: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Rialp, Madrid 1980, págs. 31-33. Cfr. GÓMEZ PÉREZ, R.: *Los nuevos dioses*. Rialp, Madrid 1986.

Lo sagrado se desvela por medio de las cosas de este mundo, no se expresa en un orden aparte. Lugar de su patencia es un mundo que recibe caracteres de símbolo religioso.²⁵

"En ese plano de la superobjetividad se quiere encontrar hoy lo trascendente, aquello que por su carácter expresivo, profundo y envolvente tiene la capacidad de autopatentizarse a través de otros niveles menos densos de realidad. Es indudable que el hecho religioso se puede situar en ese plano, allí donde la trascendencia se patentiza, allí donde el hombre, en intuición de profundidad simbólica, se pone en contacto no objetivo con la hondura o plano trascendente de las cosas."²⁶

El objetivismo y el inobjetivismo impiden percibir el carácter de símbolo religioso (de deidad) que tiene la realidad. Se bloquea de este modo el acceso a la trascendencia, al despreciar las experiencias reversibles y su fecundidad.

La experiencia religiosa, como veremos, es experiencia del poder de la deidad (intuida en profundidad y en búsqueda) que nos lleva a Dios como su fundamento absoluto, y como realidad personal que libera

²⁵ Cfr. PIKAZA, X.: o.c., pág.232-233; cfr. PIEPER, J.: o.c., págs. 25-26.

²⁶ PIKAZA, X.: o.c., pág. 237.

al hombre de su pequeñez y le ofrece su presencia en un encuentro transformante.

c) El ámbito de la fundamentalidad -de lo sagrado- se experimenta de un modo reversible, en el que se supera el esquema dilemático en mí-fuera de mí:

"...lo sagrado no sólo cubre sino inquieta; saca al hombre de sí y le capacita para ser y realizarse de manera nueva. Sabemos con R. Otto que la trascendencia sagrada aterriza y fascina al mismo tiempo. Aterra porque pone al hombre ante el misterio radicalmente distinto, más allá de todas las ideas y justificaciones. Fascina porque atrae hacia su plenitud, enriquece en su grandeza. De manera general, se puede asegurar: la trascendencia produce una actitud de éxtasis, veneración y retorno hacia sí mismo."²⁷

La actitud ante la trascendencia, cuando se respetan la inmediatez y la distancia, es la *veneración*, como sorpresa temblorosa y exultante de quien sabe que se encuentra rodeado por lo inabarcable, sostenido por lo inasible, fundamentado y apoyado por aquello que no tiene cimientos. Este saber, favorecido por la distancia de perspectiva en juego creador, permite el encuentro que da lugar a la experiencia religiosa.

²⁷ Ibíd, pág. 238.

El hombre religioso es un ser que retorna: vuelve de su viaje hacia la profundidad de sí mismo y de su vida sobre el mundo (en su dimensión personal, y por ende, comunitaria e histórica)²⁸. Este retorno tiene la forma de un juego creador, como veremos al tratar del encuentro. Un encuentro que es interpersonal, por lo que al final de este capítulo se podrá afirmar que el hombre es experiencia de Dios.

2) *La experiencia religiosa como búsqueda del fundamento de lo real.*

Una vez visto que el ámbito de lo sagrado se fundamenta en el de la deidad o poder de lo real, sigamos aplicando el método que venimos indicando para todas las demás experiencias: el *pensamiento circular*.

El método de pensamiento circular crea un contexto que da sentido a la experiencia creyente. Este contexto supone una distancia de perspectiva con el mundo de las cosas, va más allá de lo puramente pragmático y

²⁸ Cfr. Ibíd, pág. 239.

utilitario, supera la pura inmediatez y facticidad, aunque no las anula, y comporta una cierta capacidad conceptual y estética. Es lo propio de las experiencias que venimos analizando, también de la experiencia metafísica, aunque en muchos casos sólo se realice en niveles elementales.²⁹

La superación del mero deseo posesivo (objetivismo) es un requisito para la experiencia religiosa:

"En efecto, el hombre religioso no parte de sus necesidades o sus deseos y encuentra en Dios un ser que le responda remediando esas necesidades y saciando esos deseos. El primer momento del acto religioso es el encuentro del hombre con una realidad enteramente diferente que, lejos de saciar sus deseos o responder a ellos, no aparece para él más que cuando se ha trascendido a sí mismo, la fuente de todos esos deseos. El Dios del hombre religioso, en la medida en que es el Misterio, no es una realidad que el hombre busque espontáneamente, sino una realidad que en un momento dado se le impone."³⁰

La experiencia religiosa, como veremos, no es la proyección de anhelos irrealizables, sino una experiencia de encuentro personal en plenitud.

²⁹ Cfr. GELABERT, M: *Valoración cristiana de la experiencia*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, pág.97

³⁰ GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.:o.c., pág. 129.

a) La experiencia religiosa en Zubiri.

El problema de la metafísica nos permite ver que la experiencia no se cierra sobre sí misma. Zubiri ha planteado el problema de Dios desde una metafísica personalista. Ya dijimos en la primera parte de la tesis que la inteligencia sentiente nos abre a la realidad, y que esa intelección nos sitúa en la verdad real, que es la actualización de la misma realidad en la aprehensión primordial. Esta verdad real se despliega posteriormente en verdad lógica y en verdad racional. Pero ya en la verdad real se nos hace presente, se nos manifiesta (de un modo compacto) la riqueza de lo real, la fidelidad (amén, de emeth, verdad en las lenguas semitas) y la efectividad de la realidad. Esta verdad real nos lanza "hacia" la búsqueda del fundamento del poder de lo real.

Esta búsqueda es intelectiva y libre, por eso presupone una *voluntad de verdad* (no como mera autenticidad, sino como verdad real)³¹. El hombre, en cada uno de sus actos tiene que adoptar una forma de

³¹ Cfr HD, págs. 106-107.

realidad y por eso ejecuta un acto de voluntad de verdad real. Esta voluntad se plasma en una *búsqueda* del fundamento de lo real y de mi realidad personal: búsqueda de la realidad-fundamento. Así se enlazan la experiencia metafísica y la religiosa.³²

Al hacernos personas en la religación buscamos resolver realmente, experiencialmente, el enigma o el misterio de la realidad: la unidad radical de "esta" realidad de cada cosa, y "la" realidad. Según se conceptúe esta articulación, así será la actitud humana ante lo real y el horizonte de posibilidades que se abre ante la persona humana. Desde esta perspectiva, el mundo como horizonte de posibilidades que nos remiten hacia el enigma de lo real, ya no es esa unidad objetivada de la que hablaba Kant en sus famosas antinomias: no es objeto sino campo de apertura, ámbito superobjetivo de realidad, donde emergen los objetos. Por eso, la experiencia cósmica, mirada en su radicalidad, consiste en la apertura constitutiva del hombre hacia el mundo. No es una creación subjetiva, es el lugar donde el sujeto co-crea ámbitos de realidad, de un modo dialógico, que se plasman en objetos expresivos³³.

³² Cfr. *Ibid.* pág. 108. Sobre la diferenciación entre realidad-objeto y realidad-fundamento cfr. pág. 159.

³³ Cfr. PIKAZA, X.: o.c., pág. 114.

Se muestra así un aspecto de la afinidad de la experiencia religiosa con las demás experiencias, a la par que su peculiaridad:

"No existe un campo de experiencia religiosa que se sume a los restantes, como un plano objetivamente nuevo y diferente. Más que datos, la experiencia religiosa aporta una nueva dimensión de ultimidad: penetra en los restantes campos de experiencia y los desborda desde dentro, consiguiendo que en ellos se refleje un orden de misterio."³⁴

Este misterio de la realidad-fundamento es el problema de Dios. El problema de Dios y, por tanto, la experiencia religiosa pertenece constitutivamente a la realización de la persona como ser relativamente absoluto. Aquí se sitúa lo que Zubiri denomina la religación al poder de lo real:

"Este poder acontece en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva. Por tanto Dios constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo, en tanto que problema, de la estructura de mi propia realidad personal. No es un problema arbitrario."³⁵

³⁴ Ibid, pág. 132.

³⁵ HD, pág. 110.

La continuidad entre la experiencia metafísica y la religiosa resulta palmaria. Estamos todavía en el nivel de aprehensión primordial, por tanto es necesario avanzar en la búsqueda hacia la que nos encamina ese poder enigmático de lo real. Esta búsqueda no consiste en una serie de razonamientos especulativos, sino en la explanación intelectual (unión de intuición y discurso) de la marcha real de la religación; es la explanación de una experiencia de algo superobjetivo que nos envuelve personalmente. Pero está claro que ese problematismo ya se puede considerar, *in nuce*, un primordio de experiencia religiosa.

La experiencia religiosa es irreductible:

"Esta apertura a la deidad no es ni el resultado de la conciencia moral, ni es un sentimiento, ni una experiencia psicológica más, ni una estructura social, sino que, por el contrario, esos cuatro aspectos son lo que son sólo en y por la religación. Esos cuatro aspectos son algo suscitado por la religación. La religación no es, pues, un acto más del hombre, ni es el carácter de algunos actos privilegiados suyos, sino el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal. El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino

que es el principio mismo de toda esa posible experiencia. La religación no tiene un 'origen', sino un 'fundamento' "³⁶.

El hombre está religado al poder de lo real, una realidad que nos domina y que por tanto es problemática. Este problematismo es justo el problema de Dios. El tema de Dios no es un problema que tiene el hombre, sino que la constitución de su Yo es formalmente el problema de Dios. El problema de Dios no es, pues, un problema meramente teórico y objetivo, sino personal³⁷. El problema pertenece y afecta radical y formalmente a la constitución de la persona humana, de forma que a él estamos problemática, pero inexorablemente lanzados todos, para poder optar a la figura absoluta de nuestro ser³⁸.

a.1.- La vía de la religación.

En la vivencia religiosa se experimenta un poder superior que guía la existencia, a la vez que la vida se ve como realizada por uno mismo³⁹.

³⁶ NHD, págs. 411-412.

³⁷ HD, pág. 116.

³⁸ Cfr. Ibíd, págs. 110-111.

³⁹ Así es como describe García Morente su proceso de conversión a la fe católica; cfr. *El "Hecho Extraordinario"*, Rialp, Madrid 1996, págs. 21-22.

La razón es intelección en profundidad, en busca del fundamento, es mensurante, mensura la realidad como fundamento, es búsqueda. Fundamento no es objeto, como dijimos.⁴⁰

La vía que propone Zubiri no es teórica sino vital, pues la razón no es mera especulación que parta de unos principios y haga deducciones, sino que es razón sentiente y por tanto explicitación de la marcha efectiva de nuestra religación. El término de esta vía no es un concepto, un objeto, sino el fundamento que me hace ser relativamente absoluto. El método de la razón implica no sólo lo dado (la apertura del hombre a la realidad como nuda realidad, fuerza y poder: la religación), sino lo esbozado, lo experimentado y lo incorporado.

En la aprehensión primordial no se identifica el fundamento del poder de lo real, por eso se conceptúa de diversos modos (Dios, la Naturaleza, el Cosmos, etc)⁴¹, muchos de los cuales no corresponden con la verdad real de la religación desplegada racionalmente.

La religación problemática es una marcha intelectivo-volitiva desde el poder de lo real hacia su intrínseco fundamento⁴². Esta marcha presupone una

⁴⁰ Cfr. IR, pág. 47. Sobre el objetivismo en el tema de Dios cfr. HD, pág.231.

⁴¹ Cfr. GARCÍA MORENTE, M.: o.c., pág.24.

⁴² Sobre el acceso a Dios en Zubiri, cfr. SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*.

voluntad de fundamentalidad que es el principio originario de la vida personal entendida como constitución del Yo. Esta actitud se despliega en intelección y opción.⁴³ El sistema de referencia es el hombre en su realización como ser relativamente absoluto, en cuanto inteligido campalmente como realidad⁴⁴.

Estos son los pasos:

1. La base es la religación experienciada físicamente⁴⁵ como hecho total y como raíz de la construcción de mi yo. Es el momento noérgico de la aprehensión humana⁴⁶:

"La realidad en efecto, no sólo está actualizada en la intelección, sino que por estarlo nos tiene poseídos. Estamos poseídos por la realidad"⁴⁷.

La religación se puede considerar como una experiencia:

Universidad Pontificia de Salamanca 1995, págs.192-198. El acceso a Dios partiendo de la voluntad en págs.199-204.

⁴³ Cfr. HD, pág.294.

⁴⁴ cfr. SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*. o.c.,pág.206.

⁴⁵ Cfr. HD, pág. 134.

⁴⁶Guardini habla de los sentires unidos a la intelección, como Zubiri, y critica su separación, ya que es nefasta para el conocimiento religioso; cfr. *Los sentidos y el conocimiento religioso*, o.c., pág.26ss.

⁴⁷ IR, pág. 92; cfr. IL, págs. 220-221; IR, pág. 64.

"en esta religación al poder de lo real el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por consiguiente una experiencia de lo que es la realidad misma como poder. La religación tiene, pues, carácter *experiencial*"⁴⁸.

Es enigmático el poder de lo real. Estamos físicamente religados al poder de lo real, pero en actualización problemática, tanto para la vía intelectual como para la volitiva. El hombre debe construir su yo en y a partir de la realidad, a la que está ligado. El problematismo (lo que Marcel llama misterio) de la fundamentalidad consiste en que, en este hacerme relativamente absoluto a través de mis actos, el enigma de la realidad al cual estoy lanzado me arrastra inquietantemente⁴⁹(¿qué va a ser de mí? ¿qué voy a hacer de mí?)⁵⁰: La voz de la conciencia, por tanto, es el clamor de la realidad camino de lo absoluto⁵¹. "Esto nos sitúa en dimensión de misterio: el hombre se deja llenar,

⁴⁸ HD, pág. 95.

⁴⁹ Cfr. GARCÍA MORENTE, M.: o.c., págs. 28, 31.

⁵⁰ La ob-ligación ética se fundamentaría en la re-ligación. Por eso el hombre no tiene *voluntad de poder*, sino que la *voluntad humana vehicula el poder de lo real* con sus elecciones: "Las posibilidades no están sino ofrecidas al hombre. Solamente cuando el hombre las acepta -y en eso consiste la apropiación- es cuando a la posibilidad se le da ese carácter, no de una fuerza física ni de algo que sea puramente ofrecimiento sino estricto poder. *Kraft* se convierte en *Macht*. Solamente hay poder cuando hay posibilidad decidida. Por esto lo que positivamente constituye el término objetivo de un acto de voluntad es conferir poder a algo. Aquello que yo quiero se apodera de mí." (SH, págs.315-316).

⁵¹ Cfr. HD, pág. 104.

transformar, interpelar y conmover por algo que le envuelve, le penetra y le trasciende.”⁵²

El hombre es una realidad suya, es un ser absoluto, que se configura respecto a y frente a la realidad. El hombre es realidad formal y reduplicativamente suya, es suidad real: es realidad relativamente absoluta. El hombre, suyo frente a toda realidad, se siente relativamente suelto de todo lo demás. Por esto está co-determinado frente a todo lo demás, individual, social e históricamente.⁵³ La persona tiene que ir haciéndose a través de sus acciones como agente, actor y autor de las mismas, realizándose al apropiarse distintas formas de realidad, para cobrar la figura de su Yo.⁵⁴

Aparecen por tanto los elementos de toda experiencia reversible: apertura (corresponde a la búsqueda del fundamento), creatividad (culmina en la distensión hacia lo trascendente) y repetición (tradición experiencial).

2. Sin embargo este ser absoluto es cobrado; por eso el hombre está inquieto en la vida. Toda acción personal es

⁵² PIKAZA, X.: *Experiencia religiosa y cristianismo*, o.c., pág.71.

⁵³ Cfr. HD, pág. 78, 132; cfr. también *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Se citará como PFHR). Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.

⁵⁴ Cfr. SÁEZ CRUZ, J.: o.c., pág.207.

una realización de posibilidades, pero toda posibilidad se funda en que es la realidad la que hace posible al hombre ser Yo. Esta fuerza de imposición es una fuerza de las cosas que se le impone al hombre en la aprehensión primordial con los caracteres de última, posibilitante e impelente⁵⁵. Dominar es ser más, pues la formalidad de realidad es trascendental, como vimos:

“‘La’ realidad no es ‘esta’ cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un ‘más’ pero no es ‘más’ por encima de la cosa, sino un ‘más’ en *ella misma*. Por esto, es por lo que al estar con ‘esta’ realidad, donde estoy es en ‘la’ realidad. Por esto mismo es por lo que ‘esta’ cosa real puede imponerme que adopte una forma en ‘la’ realidad.”⁵⁶

No se trata de conceptos sino de un carácter físico aprehendido en impresión de realidad. La realidad es así la posibilidad última de la vida, del ser del hombre. La realidad es posibilitante e impelente. La realidad no es, pues, un objeto sino el fundamento mismo de mi ser absoluto: es un poder, el poder de lo real, es lo que me hace ser Yo; aunque no es una fuerza, la realidad es

⁵⁵ Cfr. HD, págs. 81-84.

⁵⁶ HD, pág. 98. Cfr. GUARDINI, R.: o.c., pág.35: “Pero el mundo es más que únicamente ‘mundo’; cada cosa es más que únicamente ‘una cosa’; y el ojo humano es más que un órgano físico-psicológico.”(pág.37). También hay una alusión a la intuición intelectual en la página 36 al hablar del ojo de la inteligencia, que conoce lo expresivo, lo concreto-viviente.

físicamente determinante. El poder de lo real funda apoderándose de la persona como ser relacional y dialógico. Es decir, no existe primero la persona y después se relaciona con el poder de lo real, sino que se trata de una relación constitutiva: el hombre es persona gracias a ese apoderamiento.⁵⁷

La fuerza de imposición no sólo se actualiza como religación sino también como obligación(fundamento de la moral):

"De ahí que la voz de la conciencia no sea un fenómeno meramente moral, sino un carácter en primera línea estrictamente metafísico, que se actualiza precisamente en forma de resonancia auditiva en el yo religado en cuanto tal.(...) Y en la voz de la conciencia lo que habla, o lo que resuena, es la realidad en cuanto tal, en su fundamento. Precisamente por eso, esta realidad en cuanto tal es el carácter formal de *todo* cuanto hay en el universo. Es decir, en la voz de la conciencia nos encontramos con que, en la resonancia de ese fundamento, no es un fundamento exclusivamente humano, sino que es el fundamento de la realidad en cuanto tal; es decir, van envueltas todas las demás cosas, cualquier realidad que sea."⁵⁸

En el ser humano no es posible el momento formal(estructura) de la religación sin un contenido

⁵⁷ Cfr. HD, págs. 92-93; 138-139.

⁵⁸ *El problema filosófico de...* (PFHR), o.c., pág. 67.

concreto, ni el de la obligación sin contenidos morales concretos.⁵⁹ Por eso en la experiencia religiosa el hombre busca una realización total, última y definitiva que le procure una felicidad absolutamente perfecta. No se busca una totalidad(objetiva), cumulativa de bienes finitos, pues incluso el conjunto de todos los bienes no le realiza totalmente. Por el contrario, en la experiencia religiosa el hombre entrevé una aspiración nueva que no responde a sus necesidades concretas, sino al hombre como totalidad. Por tanto los bienes mundanos aparecen jerarquizados. El bien supremo vale por sí mismo y da valor a toda la existencia humana, por eso la actitud religiosa es salvífica porque descubre al hombre el Bien supremo, y le pone en camino hacia Él⁶⁰.

Aquí aparece una cierta afinidad que será explicitada en la Tercera parte de la tesis.

3. "La" realidad es un momento de las cosas mismas que excede a cada cosa concreta. Hay una expansión del carácter de realidad de cada cosa sobre lo que ella concretamente es. Ante cada cosa concreta yo me estoy determinando ante la realidad como tal.

⁵⁹ GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Editorial Labor, Barcelona 1986, pág.214.

⁶⁰ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.: o.c., págs. 131-132.

Esa extraña unidad entre lo que cada cosa es en su concreción, y el momento según el cual ser real es más que ser esto o lo otro, es el enigma de la realidad.⁶¹ Todas las cosas son reales pero ninguna es la realidad, pero la realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. La realidad mundana, como dijimos, es respectiva, cada cosa es real respecto a las demás: es una relación constitutiva. Por tanto, aunque pueda hablarse de unidad del mundo, esta unidad no es total porque es unidad de respectividad, unidad múltiple. La realidad no es nada sin las cosas y, por otra parte, esa realidad *da de sí* un ser absoluto -el hombre-.

Si en el mundo todo es respectividad, es decir, nada es absoluto, ¿cómo surge el ser relativamente absoluto?. Zubiri propone que la realidad mundanal está fundada en una realidad absolutamente absoluta, es decir, que no está dispersa como ocurre con la realidad mundanal, sino que hace que las cosas sean reales. Sólo si la realidad mundana no es lo último puede dar de sí una realidad absoluta⁶². Al estar fundamentada en Dios, puede aparecer

⁶¹ Cfr. HD, págs.144-145; PFHR, págs.57-60.

⁶² Cfr. FERRAZ FAYOS, A.: *Zubiri: el realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid 1988. Cfr. ZUBIRI, X.: *Trascendencia y física*, en "Gran Enciclopedia del Mundo", Durván, Bilbao 1964, págs. 419-424.

en ella (en la realidad mundanal) algo irreductible a la misma: el hombre.

Luego existe otra realidad en que se funda la realidad, es el fundamento de la realidad y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta: Dios.

4. El término de la actividad de la razón es el fundamento del poder de lo real que se puede alcanzar con un canon metafórico, simbólico, emocional o conceptual. Elaborar el esbozo equivale a dotar a la realidad profunda de un contenido de libre construcción. La realidad campal -el hombre en su dinamismo de realización-, nos sugiere una realidad absolutamente absoluta⁶³. No se postula la verdad de lo afirmado, ni el 'de suyo' mismo, sino el contenido de realidad en postulación, o lo que de suyo podría ser la realidad fundamento⁶⁴. La realidad postulada se comprueba en la experiencia religiosa del hombre.

No es una experiencia sensible de Dios, sino una intelección de la religación humana desde el esbozo de Dios como fundamento. Se entiende a Dios insertado en la

⁶³ Cfr SÁEZ CRUZ, J.: o.c., págs.212-213.

⁶⁴ Cfr. IR, págs. 129-130.

cosas reales (incluido el hombre) como fundamento de las mismas, es una verdadera experiencia de Dios, una probación física de realidad.⁶⁵

En la religación probamos que el esbozo es conforme con el sistema de referencia campal. La compenetración es un modo de experiencia entre personas en el que se asiste a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad⁶⁶. La compenetración con Dios es posible porque el esbozo considera a Dios en cuanto persona trascendente 'en' las cosas como su fundamento. Aquí el hombre se instala en lo experienciado (Dios 'en' todo lo real y todo lo real 'en' Dios). El ser humano se compenetra con Dios, como realidad personal que se dona en la entrega de sí a los demás y a Dios. Zubiri señala la gran compenetración de Israel con Yaveh, que conduce hasta el conocimiento de Dios como creador del mundo⁶⁷.

La experiencia personal es la conformación de mí mismo con lo que en el fondo yo soy. El esbozo de lo que soy en el fondo, en el caso de que quiera hacer experiencia de Dios, puede ser, por ejemplo, que soy en el fondo pura donación divina, o que mi fondo formal es la realidad absolutamente absoluta que me está fundamentando. Incluso puedo, desde un esbozo de la

⁶⁵ Cfr. Ibíd, pág. 227; HD, págs. 95,345.

⁶⁶ Cfr. IR, págs. 245-249.

⁶⁷ Cfr. PFHR, págs.224, 226; SÁEZ CRUZ, J.: o.c., págs.213-220.

revelación cristiana, insertar en mi vida la posibilidad de ser hijo de Dios, y de relacionarme con Él desde la actitud que esto comporta. Esta experiencia es también comprobación, ya que se pueden deducir conclusiones necesarias, aunque no sean matemáticas. En la comprobación, dice Zubiri, no se comprueba la verdad de la afirmación, sino la presencia misma de la realidad aprehendida. Tengo que comprobar la presencia de la realidad divina en mi propia vida como fundamento de mi ser relativamente absoluto.⁶⁸

La entrega (adorando, pidiendo posibilidades de realización, apoyándonos en Él, amando), es la experiencia positiva de Dios, es aceptación del acontecer divino en mí como realidad fundante de mi relativo ser absoluto. En ella puedo experimentar por conformación que en el fondo soy "donación de Dios"⁶⁹. La experiencia humana de lo absoluto es experiencia de esta donación de Dios. Por eso el modo radical de la experiencia de Dios es la voluntad de verdad real, como experiencia de mi propia libertad en cuanto fundada en la verdad real de Dios.⁷⁰ Vivir lo absoluto en la vida del hombre es ahora realizar la experiencia de Dios como absoluto. Esta experiencia es concreta: individual, social e histórica:

⁶⁸ Cfr. IR, págs. 251-257; SÁEZ CRUZ, J.: o.c., págs. 221-222.

⁶⁹ HD, pág. 345.

⁷⁰ Cfr. Ibíd, págs. 329-330.

"a lo largo de la historia, Dios se ha presentado como paradigma universal de la experiencia: principio de comprensión de realidad, fundamento de las acciones, normas y proyectos de la vida"⁷¹

Cualquier acto humano, por contribuir a hacer mi Yo, es en profundidad una toma de posición respecto de Dios, que por su presencia real formal y constituyente hace que yo haga mi Yo. El hombre que experimenta a Dios como su fondo fundamentante es realmente experiencia de Dios, prueba la realidad de Dios en su realidad y prueba lo real como donación. La comprensión consiste en este caso en ver cómo la estructura del hombre religado está determinada desde la "tensión interpersonal" o desde la "experiencia de Dios"⁷².

* * *

El hombre por su intelección sentiente está abierto a la realidad, y por su capacidad de comprensión (razón sentiente y aprehensión primordial de realidad) esta apertura se torna ilimitada, permitiéndole superar los límites del cosmos para llegar al mundo y a su fundamento absoluto. El hombre está implantado en la realidad e

⁷¹ PIKAZA, X.: o.c., pág.73.

⁷² Cfr. SÁEZ CRUZ, J.: o.c., pág. 224; HD, pág. 162.

impelido por la urgencia y posibilidad de su hacerse, está enviado; por la presencia interior de aquel que le penetra se halla religado. El ser de lo fundamentante constituye más bien aquella realidad que, trascendiéndome por dentro, hace posible que yo me experimente realizado. En este plano acontece la *patentización de lo divino*: se desvela como aquello que me hace ser, me implanta, me envía y me religa.⁷³

Zubiri afirma que esto es una comprensión, no una demostración científico-matemática, ni nada semejante. Se trata del intento de indicar el análisis ontológico de una de nuestras dimensiones, y llegar a la unión de la intuición y la razón sentiente: es la comprensión, que no incluye sólo lo meramente racional, sino también lo razonable, que abarca más que lo racional por referirse a lo envolvente. El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como puede plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, sino que es un problema (misterio, más bien) *planteado* ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse implantado en la existencia⁷⁴.

⁷³ PIKAZA, X.: o.c., págs. 184-185.

⁷⁴ NHD, pág. 322.

La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es experiencia fundamental:

"El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Cuando se experiencia a sí mismo como religado, experiencia de manera concomitante al Dios que le religa. De esta forma, más que objeto de argumentos, Dios es contenido y final de una experiencia."⁷⁵

3) La fe religiosa como experiencia personal.

La experiencia de Dios tiene que darse en un ámbito personal superobjetivo, no como mero resultado de unos argumentos. Por eso debemos hablar de la relación interpersonal.

a) La experiencia religiosa como verdad en encuentro.

La verdad racional, que no se reduce a mero razonamiento, es una verdad en encuentro, es decir, en un

⁷⁵ PIKAZA, X.: o.c., pág.184.

ámbito de libertad. La persona, que es un ser relacional y dialógico, sólo se manifiesta en el encuentro:

"El encuentro es el lugar de la experiencia religiosa. Sabemos que el hombre no está hecho, (...). En el encuentro religioso emergen sus límites más altos, sus posibilidades más extremas. A lo largo y a lo ancho de ese encuentro van apareciendo las notas más profundas del aspecto personal del hombre como ser que se va haciendo en intimidad y en apertura, en libertad y en dependencia respecto de los otros. En el encuentro emergen también los elementos del ser de lo divino. Sabemos ya que Dios es realidad fundamental y originante, pero sólo en el encuentro se concretan y precisan sus matices, a través de una experiencia de intimidad, adoración, diálogo. Sólo en el encuentro emerge Dios como persona, con un rostro, una figura, un nombre."⁷⁶

En esta perspectiva se sitúa Marcel cuando, al referirse al tema de Dios, afirma que es un tema que encierra una implicación de presencias en lugar de una implicación de conceptos. Se trata, pues, más de un misterio que de un problema. El pensamiento acostumbrado a las categorías meramente objetivas insistirá en preguntar a quién se hace esta apelación y cómo podemos saber que hay alguien que pueda responder. Pero preguntarme si yo puedo mirar a ver si hay alguien que

⁷⁶ Ibíd, pág. 215. Cfr. MARÍAS, J.: *Persona*, o.c., págs.98-99.

pueda responder a mi apelación, es situarme fuera de esa misma instancia apelante, en un plano puramente hipotético. El encuentro interpersonal no puede explicarse desde fuera de él, adoptando una distancia de desarraigo.

Un *alguien* cuyas credenciales puedo verificar por mis propios recursos, independientemente del encuentro, no sería el Recurso Absoluto al que dirijo mi instancia. En otras palabras, lo trascendente se da como metaproblemático en y a través de la instancia en la que le invoco. En esa instancia Dios se me da como Tú Absoluto; aparte de esa instancia, de ese encuentro, Dios es un tercero ausente. Por eso Marcel repetirá que el intento de demostrar la existencia de Dios *objetivamente* está condenado al fracaso.⁷⁷

b) El encuentro interhumano y sus frutos.

El encuentro interhumano no es mera yuxtaposición objetivista. El encuentro no es posible entre meros objetos, pues no se reduce a mera vecindad o yuxtaposición; más bien constituye un entreveramiento de

⁷⁷ Cfr. GALLAGHER, K.T.: o.c., págs. 214-215.

dos o más ámbitos de realidad que se ofrecen mutuamente posibilidades de acción y participación en tareas comunes.⁷⁸

Un ámbito no es un objeto, sino una realidad que abarca cierto campo, dispone de una serie de posibilidades y tiene cierto poder de iniciativa. Para la mentalidad objetivista, lastrada de prejuicios positivistas y racionalistas, que proponen como conocimiento ideal el conocimiento de objetos, le es muy difícil elevarse de los objetos a los ámbitos. Los ámbitos no se dejan mensurar ni delimitar y son fuente de posibilidades en orden a la creatividad, a la creación de modos elevados de unidad. No se puede achacar a esta concepción que propone la ambigüedad como paradigma de realidad y de conocimiento, por lo menos si se entiende la ambigüedad en sentido negativo, es decir, la provocada por la confusión de ideas. Esto implica que existe una ambigüedad positiva que proviene de la misma riqueza de la realidad, de la energía que aporta la misma realidad en orden a ofrecer posibilidades para el encuentro y el desarrollo del hombre.

⁷⁸ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (ArP), o.c., pág.231.

En definitiva, como afirma Zubiri, el encuentro es algo esencial y constitutivo del hombre y no algo extrínseco al modo de yuxtaposición de objetos:

"La convivencia no es simplemente una *interacción*. La interacción sería, en definitiva, algo si no extrínseco por lo menos si consecutivo a cada uno de los entes que reaccionan entre sí;(...). Evidentemente no es el caso. *La convivencia pertenece a la estructura de cada uno de los hombres*. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo".⁷⁹

b.1.- El encuentro en la filosofía personalista.

Es este un tema clave en la filosofía personalista y dialógica de nuestro siglo. Buber, por ejemplo, distingue entre la relación con las cosas, con el mundo material y la relación yo-tú. Para Buber, como para Kant, la materia no se conoce en sí misma ni tiene parte directa en la experiencia, ya que es totalmente pasiva. La experiencia no es una realidad que media entre el hombre y la cosa, sino que se encuentra totalmente en el hombre, ya que

⁷⁹ *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial, Madrid 1989, pág. 252.

todo el significado de las cosas proviene del yo. El ser del mundo tiene que someterse a los significados que le vienen impuestos por la conciencia determinante. La relación con el mundo material (*Ich-Es*) se desarrolla, pues, como una relación señor-esclavo (según el esquema hegeliano de la *Fenomenología del Espíritu*); está dominada especialmente por la praxis y por la voluntad de poder sobre el mundo.

La relación con el tú es profundamente diversa, pues es previa a toda relación con el mundo, e independiente de ella. La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente, sin conceptos, sin fantasía, etc. En otras palabras, no hay intermediarios en el encuentro (razonamientos, analogías, etc., sino intuición intelectual inmediata indirecta, dirá López Quintás). En el encuentro el hombre se hace auténticamente yo y el otro auténticamente tú.⁸⁰

Todo hombre es esencialmente, constitutivamente, un yo frente a un tú. Esta experiencia irreductible, que ilumina la unidad de cada persona, no encuentra sus raíces en la objetividad de la experiencia corpórea.⁸¹ De ahí que el hecho de la respectividad interpersonal sea el lugar donde con mayor claridad se manifiesta la

⁸⁰ Cfr. GEVAERT, J.: o.c., págs. 41-42; BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?*, o.c.

⁸¹ Cfr. GEVAERT, J.: o.c., pág. 89.

naturaleza del espíritu, y con mayor certeza se revela su irreductibilidad a la materia corpórea y evolutiva. El otro se me da inmediatamente -y no como consecuencia de un razonamiento filosófico-, de un modo absolutamente inconfundible con la experiencia de las cosas mundanas.⁸²

De todos modos no se puede reducir, como hace Buber, lo mundano a un 'ello' indeterminado. Hay realidades mundanas expresivas que permiten crear ámbitos dialógicos (estéticos, éticos, etc).

En la antropología dialógica de Lévinas se da una primacía clara del otro, indicada generalmente como "*epifanía del rostro*"⁸³. Esto implica:

1) La certeza del otro como otro se impone con su propia fuerza, e introduce así al hombre en una verdadera experiencia metafísica y religiosa (la experiencia religiosa es una tensión interpersonal);

2) el reconocimiento del otro no se da solamente a nivel intimista y privado (se supera el esquema *interior-exterior*), sino que debe ser esencialmente ético y

⁸² Cfr. *Ibíd.*, pág. 142.

⁸³ Cfr. *Totalidad e infinito*, o.c., págs. 201-261. Sobre la antropología de Lévinas y su relación con la experiencia religiosa cfr.: AGUILAR, J.M^a.: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*. EUNSA, Pamplona 1992.

objetivo: el otro exige ser reconocido en el mundo por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente.

En primer lugar hay que decir que el otro, al no ser un mero objeto, *se manifiesta (epifanía) o revela (esquema apelación-respuesta)*. Su presencia es totalmente distinta de la de las cosas objetivas, que toman su forma específica y ceden sus secretos en la medida en que quedan desveladas, esto es, iluminadas por mi razón (*esquema acción-pasión*):

"El conocimiento de las cosas es *desvelamiento (dévoilement)*, que depende de la iniciativa y de la inventiva del hombre, el cual formula interrogantes adecuados para hacer que las cosas salgan de su escondrijo. Completamente distinto es el encuentro con el otro. El otro no está allí porque haya sido 'pensado' por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías atrevidas que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz, presentándose con innegable certeza. Se asoma como verdaderamente 'otro', esto es, como ser que no es constituido de ningún modo por mi razón y que, por tanto, no se inserta en ninguna totalidad racional. No puedo menos de reconocer su presencia."⁸⁴

⁸⁴ GEVAERT, J.: o.c., pág. 44.

La razón analítica no es la única modalidad de conocimiento; tampoco la experiencia se reduce a forzar que la realidad conteste según nuestros esquemas. Hay otros modos de racionalidad y de experiencia como la experiencia por compenetración⁸⁵, que nos lleva a asistir al despliegue de la propia interioridad de alguien. Por eso afirma Lévinas que

"La manifestación *kath' autó* consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta el mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo.(...)

*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma.(...). El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso."*⁸⁶

El acceso al otro es mediante la intuición intelectual inmediata indirecta, no mediante deducciones

⁸⁵ Cfr. IR, págs. 249-251.

⁸⁶ LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., pág.89.

a partir de lo externo-objetivo. El rostro es lugar de manifestación de *toda la persona*, aunque no de *la persona toda*.

"El rostro es la identidad misma de un ser (humano). Allí se manifiesta en persona, sin conceptos. La presencia sensible de este casto trozo de piel con la frente, la nariz, los ojos, la boca, no es signo que permita remontarse a la realidad significada ni una máscara que esconda la realidad. La presencia sensible se desensibiliza aquí para dejar que aparezca directamente aquel que se refiere solamente a sí mismo, a aquel que es idéntico consigo mismo."⁸⁷

También el lenguaje, si adquiere un nivel superobjetivo, permite el encuentro interpersonal. El lenguaje no sólo 'desvela' el mundo y las cosas; también 'revela' a la persona. En la palabra es el otro personalmente el que se anuncia y se expresa, manifestando y comunicando su propia riqueza, su misterio, sus gozos y esperanzas, la inconfundible novedad de su existencia. La palabra es el lugar (superobjetivo) mismo de la 'revelación' (cuando se respeta la *distancia de perspectiva*), en donde la realidad metafísica y trascendente del otro se anuncia a

⁸⁷ LÉVINAS, E.: *Moi et totalité*: Revue de metaphysique et de morale 50(1954) 369. Citado por GEVAERT, J: o.c., pág.97.

sí misma. La condición superobjetiva del lenguaje le convierte en vehículo del encuentro interpersonal. La distancia de perspectiva que permite el encuentro resulta de combinar la adecuada inmediatez con la distancia.

Algunas formas de palabra, como la poesía, el arte, el lenguaje de la amistad, la filosofía, el discurso religioso, etc., expresan, por otro lado, más específicamente la dimensión de 'revelación' propia de la persona. Esto es así porque en ellos toman cuerpo experiencias reversibles y se crean ámbitos de interacción dialógica y, por tanto, juego creador como fuente de luz.⁸⁸

El encuentro interpersonal responde al esquema *apelación-respuesta*, por tratarse de una experiencia reversible fruto de un juego creador que incluye la intuición y el discurso:

"La persona es el ser que interpela o al que tengo que responder. La llamada y la invocación pertenecen estructuralmente a la persona. Podría hablarse de una estructura 'dialogal' o

⁸⁸ Cfr. GEVAERT, J.: o.c., pág. 51. Cfr. HEIDEGGER, M: "El ser-humano, según su esencia -que es histórica y que hace patente la historia-, es logos: conjunción y percepción del ser del ente que es el evento de lo más pavoroso en el que la fuerza sometidora llega a aparecer y a sostenerse por medio de la actividad violenta. En el canto del coro, en la *Antígona* de Sófocles, hemos escuchado, no obstante, que el ponerse en camino hacia el ser sucede simultáneamente con el encontrarse en la palabra, en el lenguaje." (*Introducción a la metafísica*, o.c., pág.156).

'responsorial' del hombre, o bien de una característica de 'apelabilidad' o de 'vocabilidad': orientación ontológica que no sólo hace posible la palabra y el amor, sino que requiere también necesariamente la expresión de sí en el amor y en la palabra."⁸⁹

Esta estructura dialogal o responsorial es la que funciona en la experiencia religiosa. El hombre experimenta esa impelencia hacia lo absoluto de su ser por el poder de lo real, que remite de un modo misterioso a su fundamento absoluto y personal.

El cuerpo tampoco es algo meramente objetivo, mero instrumento de posesión, ya que lo propio del tener es la exterioridad respecto a la persona humana, la posibilidad de disponer⁹⁰ y de deshacerse de algo. En cambio, el cuerpo puede indicar también el conjunto de relaciones y realizaciones que una persona ha elaborado en su existencia. El cuerpo en este sentido no es solamente una posibilidad abstracta de comunicar y de realizar, sino que es la existencia realizada, lo que es proyectado y realizado, las relaciones establecidas. El cuerpo, pues, consiste más en un ámbito de expresión de la persona que en un objeto delimitado.⁹¹

⁸⁹ GEVAERT, J.: o.c., pág. 65.

⁹⁰ MARCEL, G.: *Ser y tener*, o.c., págs. 225-226.

⁹¹ Cfr. GEVAERT, J.: o.c., págs. 87-88.

Es falsa la afirmación dualista que sugiere la existencia de un sujeto humano realizado y completo en la interioridad de la conciencia, que busca luego secundariamente expresarse también a través de signos y de símbolos. El sujeto humano se realiza comunicándose y expresándose en la visibilidad del cuerpo y en la realidad concreta del mundo. En este sentido el cuerpo, como "dimensión expresiva" de la persona, es el lugar de toda humanización y por tanto de toda cultura; al revestirse el cuerpo (objetividad expresiva) de significados humanos, el cuerpo se humaniza y el hombre (superobjetividad expresante) entra de esta forma en el mundo humanizándolo, ambitalizándolo.⁹²

El encuentro intersubjetivo, la presencia del otro, es, pues, integrante del ser del hombre, constituyente suyo, y no un mero añadido⁹³. El hombre sólo es en respectividad interpersonal. Así lo explica Zubiri:

⁹² Cfr. Ibíd, págs. 93-94. Los paréntesis son míos.

⁹³ "Presencia significa algo más y algo distinto del hecho de estar allí; en rigor no se puede decir de un objeto que esté presente. Decimos que la presencia está siempre sostenida por una experiencia a la vez irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo. Muy oportunamente se realiza en el ser humano una conjunción, una articulación entre esa conciencia de existir...y la pretensión de hacerse *reconocer* por el otro -ese testigo, ese amigo, ese rival, ese adversario que, digan lo que digan, forma parte integrante de mí mismo." (G. Marcel, *Homo viator, Prolégomènes á une métaphysique de l'esperance*, Montaigne, Paris 1944, 18. Citado por GEVAERT, J.: o.c., pág. 95)

"Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio 'sí mismo', y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este 'algo' es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida 'con' los demás hombres. El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás"⁹⁴.

Esa respectividad que permite el encuentro remite, cuando éste es auténtico y profundo, al Absoluto.

b.2.- Encuentro interpersonal y misterio.

El encuentro interhumano no se puede reducir a conocimiento objetivo, hay en él una presencia que supera lo objetivo y que nos remite al misterio. Por mucho que se multipliquen los conocimientos objetivos, aplicándolos al hombre, nunca se podrá aferrar su alteridad: el otro como tú frente a mí se sustrae a toda conceptualización y objetivación. El otro está presente en una intuición intelectual inmediata indirecta, en una "experiencia

⁹⁴ Estructura dinámica de la realidad, o.c., pág. 251; cfr. CASTILLA, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri*, o.c., págs.200-204.

absoluta", como dice E. Lévinas⁹⁵. Y está presente inmediatamente, como otro ser. Es radicalmente trascendente a mi pensamiento. Su presencia destruye los sueños de comprensión universal (totalidad objetivista) o de reducción de toda la realidad al *cogito*.

Como dijimos, el encuentro interpersonal nos sitúa en la dimensión del misterio de lo real y por tanto en la experiencia religiosa. De un modo concreto y patente se puede observar esta presencia del misterio en la experiencia amorosa:

"Amar realmente a una creatura, admitiría Marcel, es amarla en Dios. Sólo en el absoluto alcanza incondicionalidad la promesa de eternidad que acompaña a todo amor. No es ésta una cuestión de deducción o de argumentación; significa sencillamente que nuestra experiencia de presencia está truncada y nuestra seguridad minada si no brotan dentro de un absoluto que las envuelve.

No sólo el amor perfecto, sino todo amor en cuanto es amor, es atraído por esta ilimitable presencia.(...) Cuanto más te amo, más seguro estoy de tu eternidad; cuanto más aumenta mi amor auténtico hacia ti, más profunda se hace mi confianza y mi fe en el ser que es el fundamento de tu ser. No se trata de amar a Dios o a la creatura, pues cuanto más amo realmente a la creatura más me vuelvo hacia la Presencia que el amor revela."⁹⁶

⁹⁵ *Totalidad e infinito*, o.c., pág.89.

⁹⁶ GALLAGHER, K.T.: o.c., pág. 145.

En el capítulo dos de esta segunda parte, al tratar de la voluntad tendente y del sentimiento afectante, dijimos, y repetimos ahora con palabras de Marcel, que el amor está dotado de potencialidades cognoscitivas en la precisa medida en que es amor. No es que el amor sea ciego y no conozca nada; es sencillamente que la reflexión sólo descubre su valor cognoscitivo en cuanto se niega completamente a sí misma como reflexión, es decir, en cuanto deja de presentar el amor como una apariencia meramente subjetiva cuya correspondencia con la realidad necesita ser demostrada. Sólo se puede comprender algo si se está a *distancia de perspectiva*, no en el desarraigo racionalista y objetivista.

En este punto la reflexión, afirma Marcel, se convierte en *reflexión secundaria*, cuya función "consistirá esencialmente en demostrar que la repulsa a tratarse a sí misma como subjetiva es trascendente en relación a la crítica a que la *reflexión primaria* pretende someterla."⁹⁷ Esta reflexión segunda permite superar el objetivismo, acceder al misterio y abrir un campo al encuentro creativo.

⁹⁷ Cfr. MARCEL, G.: *El misterio del ser*, o.c., pág. 262; GALLAGHER, K.T.: o.c., pág. 146.

b.3.- Encuentro, creatividad y juego.

El encuentro **crea** un **campo de juego**, y en este campo se fundan modos nuevos y complejos de realidad, es decir: **ámbitos**.⁹⁸

Las actividades reversibles dinamizan y fecundan la vida. No se puede actuar creativamente partiendo de una actitud solipsista, o si aceptamos de forma pasiva lo que nos viene ofrecido de fuera. La creatividad comienza cuando aceptamos **activamente** las posibilidades que recibimos de otros seres.⁹⁹

El juego, como vimos en la primera parte, es una actividad que bajo unas normas o reglas persigue el logro de una metas. A estas metas se llega mediante la creación de 'jugadas' -en el deporte- y de 'formas' -en el arte, etc. Las jugadas se realizan fundando relaciones entre diversas realidades.¹⁰⁰

Centrándonos en el juego dialógico podemos decir, que dialogar es un juego creador pues exige el

⁹⁸ Cfr. ArP, pág.231.

⁹⁹ Ibíd, pág. 232.

¹⁰⁰ Ibíd., pág.234.

cumplimiento de unas normas y persigue una finalidad propia. Su finalidad es crear un *campo de iluminación de ideas, de participación en sentimientos, de incremento de la amistad*. Las normas son las siguientes: respeto mutuo, apertura de espíritu, capacidad de estar a la escucha, aceptación agradecida de cuanto pueda a uno sorprenderle y enriquecerle. Cumplidas estas condiciones, el diálogo se convierte en *fuentes de luz*.¹⁰¹

"El encuentro es fuente de luz porque lo es de creatividad; crea realidades rebosantes de sentido, y, en cuanto las crea, resulta *luminoso*."¹⁰² El encuentro implica riesgo pues nos saca del ámbito de lo consabido.

La creatividad supera los dilemas objetivistas (interior-exterior, inmanencia-trascendencia, etc), y los muestra como *contrastes*:

"La experiencia creadora es el nacimiento de la trascendencia en el sujeto espiritual, y es el nacimiento del sujeto en la trascendencia. La creación es la renovación del ser; y cada vez que experimentamos realmente la verdad, o la justicia, o una persona humana, la experimentamos por primera vez. Hemos dicho antes que *ser* es participar en lo eterno. Pero sólo creadoramente podemos participar en lo eterno. La misma comunión humana, en la medida en

¹⁰¹ *Ibíd.*, pág.236.

¹⁰² *Ibíd.*, pág.237.

que es comunión, es una persecución creadora de lo eterno. Más aún, puesto que toda creación es un mutuo nacimiento, la comunión es el nacimiento de la trascendencia. La trascendencia nace en la comunión, como nace en toda obra de arte, sólo que aquí tanto el pintor como los colores son seres libres, ya que son una misma cosa. El secreto de la comunión humana es que al ser comunión es más que humana. Si la filosofía es una búsqueda del *ontos on*, no se puede dudar del veredicto de Marcel. El ser es espíritu: y espíritu es comunión creadora. Lo trascendente no es una *cosa* suprema, sino el eterno y absoluto tú en el corazón de toda comunión. Si no se concibe así a lo trascendente, corremos el peligro de caer en idolatría.”¹⁰³

Sólo en el encuentro es viable la experiencia religiosa, a la vez que se evita el objetivismo y el alejamiento de Dios como consecuencia de no hacer la vida en función de Él.

b.4.- Frutos del encuentro.

El encuentro produce una serie de frutos valiosísimos para la persona y para comprender la experiencia religiosa.

¹⁰³ GALLAGHER, K.T.: o.c., pág. 167.

a) **El agradecimiento**, el acoger de buen grado todo lo valioso, lo que enriquece, es la base del amor: "agradezco que existas", "¡qué bueno que existas!".

b) **El resentimiento** es lo contrario, es la principal causa del odio, del ateísmo. Es el no soportar que existan valores que me superan.

c) **La paciencia**: La amistad se gesta lentamente; en cambio, la actividad manipuladora puede ser expeditiva. La voluntad de dominio asfixia la amistad y el amor: "Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada; compran las cosas ya hechas a los comerciantes; pero como no existe ningún comerciante de amigos, los hombres ya no tienen amigos."¹⁰⁴

Se suele ver la paciencia como mero aguante, cuando lo que implica es ajustarse a los ritmos propios de cada realidad o acontecimiento.

d) **La capacidad de asombro** ante el misterio de lo real. Cuando se pierde esta capacidad ya no se aprecia la belleza de un paisaje o de un amanecer. "Para ver tanta belleza en un fenómeno natural, cotidiano y huidizo, hay que tener un espíritu agradecido, orientado con sobrecogimiento hacia las fuentes de toda realidad."¹⁰⁵ Es

¹⁰⁴ SAINT-EXUPÉRY, A.de.: *El principito*. Editores Mexicanos Unidos, S.A. México 1979, pág.73.

¹⁰⁵ ArP, pág.220.

lo que les suele ocurrir a los espíritus sencillos y a los artistas¹⁰⁶

e) **Comprensión, simpatía**, entendida como el hábito de sintonizar con los demás, y que no tiene por qué ser innato, sino adquirido como fruto del encuentro.

El diálogo implica flexibilidad de espíritu, no terquedad.

f) **Fidelidad** es el poder o **virtus** de dar cumplimiento a las promesas. El horror al compromiso es causado por el afán de dominio, y de control, que ha dejado en nosotros el racionalismo positivista. En el fondo, esa voluntad de dominio es pura **debilidad**, falta de virtud (fuerza) y, por tanto, de creatividad.

"Las virtudes son capacidades para el encuentro, para instaurar modos de unidad muy valiosos y muy fecundos."¹⁰⁷ Son "las condiciones de la forma más alta de creatividad: la que permite al hombre fundar vínculos que lo llevan a plenitud."¹⁰⁸

g) Esto implica **libertad soberana**, ya que se produce la integración de todas las energías humanas; **alegría**, ya que -al decir de Bergson- la alegría anuncia el triunfo de la vida.

¹⁰⁶ Cfr. BÉCQUER, G.A.: Rima XVII.

¹⁰⁷ ArP, pág.224

¹⁰⁸ ArP, pág.225

Se suele confundir alegría y **entusiasmo** con la mera euforia, lo cual es una banalización de la felicidad.

El hombre es un ser que se configura como persona, se desarrolla y perfecciona fundando encuentros. No es que primero exista plenamente y luego se relacione, sino que para alcanzar esa plenitud que todo ser humano anhela es necesario el encuentro.

Sin estos frutos del encuentro no se puede entender la experiencia religiosa. Todos ellos predisponen y a su vez son consecuencia de esa experiencia reversible.

c) La fe como entrega personal.

Una vez analizado el encuentro personal, estudiaremos esa forma soberana de encuentro que es la fe religiosa.

Recordemos que el poder de lo real vehicula y manifiesta el poder de Dios, de modo que las cosas reales son sede de Dios como poder.

"Dios, en su absoluta concreción, está formal y constituyentemente presente en las cosas reales como fundamento fontanalmente trascendente de ellas, y manifestado en ellas como deidad del poder de lo real"¹⁰⁹.

Dios tiene que ser realidad experimentada por conformación¹¹⁰. Si, como dice Zubiri, "las cosas reales son la presencia personal de Dios", en el caso del hombre, esa presencia es doblemente personal:

"Por tanto la trascendencia fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una *trascendencia inter-personal*". Esta presencia fontanal constituye una "tensión dinámica. Pues bien, la forma concreta de esta tensión es ser *tensión interpersonal*, la tensión entre dos absolutos, de los cuales el fundante está haciendo ser absoluto al fundado."¹¹¹

La experiencia religiosa sólo puede ser expresada como una relación interpersonal (*apelación-respuesta*) en la que el Tú absoluto se hace invitación al hombre y con ella posibilita la respuesta en la que el hombre se entrega a él para, en esa entrega, realizarse o

¹⁰⁹ HD, pág. 180; cfr. pág. 155.

¹¹⁰ Para el conocimiento de la persona por compenetración cfr. IR, págs. 249-250. Sobre su aplicación a la historia de la religión cfr. IR, págs. 250-251.

¹¹¹ HD, págs. 186, 187-188.

salvarse.¹¹² Sólo por esta vía la experiencia incoada puede hacerse plenaria.¹¹³

Como hemos ido indicando en el anterior apartado, sólo el encuentro permite el acceso a la persona. La presencia interpersonal acontece de un modo inmediato aunque indirecto, no por inferencias. Por eso es inviable tratar la experiencia religiosa de un modo objetivista y desarraigado: conllevaría el olvido del Absoluto.

El hombre accede al Absoluto como respuesta a una presencia en el poder de lo real:

"En su virtud, el hombre accede religadamente a Dios en una tensión que tiene un carácter sumamente preciso: una tensión que es el correlato humano de la tensión donante, a saber, la tensión en entrega. A la donación corresponde la entrega. La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es 'entrega' "¹¹⁴.

La entrega es la donación personal del hombre en respuesta a la donación personal de Dios. Es la forma plenaria de la experiencia por compenetración. No es abandono, es ir al encuentro del otro. Sin este encuentro personal, Dios queda reducido a mera fuerza impersonal,

¹¹² Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.: o.c., pag. 136.

¹¹³ GRACIA, D.: *Voluntad de verdad*, o.c., pág.230.

¹¹⁴ HD, pág. 196.

inflexible y despiadada¹¹⁵. Este encuentro con lo divino sólo es posible en un espacio de diálogo interpersonal, en el que pueden superarse los peligros de la imposición y la indiferencia. Dios no se define como fuerza bruta: es donación, gracia que se ofrece y deja en libertad a quien la acepta y al que quiere rechazarle.¹¹⁶

Esta experiencia plenaria de Dios mediante la entrega tiene momentos que repiten de un modo más radical los de la religación:

a) Acatamiento, b) súplica y c) refugio en Dios como fortaleza¹¹⁷.

c.1.- Fe y razón sentiente.

Esta experiencia en tanto que intelectual es la fe¹¹⁸, que es entrega a una realidad personal. Para la fe no basta la demostración de la existencia de Dios como fundamento de lo real, ya que puede aceptarse esa demostración y no hacer la vida en función de Dios. La fe

¹¹⁵ Cfr. GARCÍA MORENTE, M.: o.c., pág. 35.

¹¹⁶ Cfr. PIKAZA, X.: o.c., pág. 246.

¹¹⁷ Cfr. HD, págs. 199-200; GRACIA, D.: o.c., pág. 231.

¹¹⁸ Para un estudio epistemológico de la fe cfr. ODERO, J.M.: *La fe en Kant*, o.c., págs.125-213.

no es mera falta de visión, ya que se puede tener fe y conocimiento simultáneamente respecto de una misma realidad. Además el inteligir no es *simpliciter* ver, sino aprehender lo real en cuanto tal. Ya dijimos que la intelección sentiente es modal: lo real está presente no sólo en la presencia visual, sino también en los demás sentidos (noticia, nuda realidad, realidad en hacia, etc.). El término al que nos lanza la direccionalidad de lo real (realidad en *hacia*), por ejemplo, no tiene por qué ser visualizable. Saber no es forzosamente ver. La fe no es ciega ya que algo de lo creído tiene que estar en la inteligencia, al menos como noticia, nudez -mera presencia- y dirección.

Con esto se quiere decir que se puede dar fe sin demostración, pero siempre con alguna intelección, por débil que sea:

"El hombre, por ejemplo, puede demostrar y admitir concluyentemente la existencia de Dios, y sin embargo despreocuparse de ella, no ocuparse de ella más que como de un objeto más del universo. Puede incluso rechazar su intervención en la vida, y revolverse contra ella. Entre ambos extremos hay toda una gama de actitudes intermedias a pesar de haber en todas ellas una demostración admitida como concluyente. Ninguna de ellas es entrega ni por tanto fe. En estos casos, la falta de fe no procede de que haya un conocimiento demostrativo que la haga imposible por inútil,

es decir, porque ya hay demostración, sino de que es un conocimiento demostrativo sin entrega.”¹¹⁹

Se necesita aprehender en algún modo a Dios como realidad para que pueda haber fe. Esto no exime de la demostración, pero es un presupuesto de ella. La demostración no es sólo un instrumento para convencer al que no cree, sino también para esclarecer y explicitar el conocimiento del creyente. Descubrir a Dios no significa justificar demostrativamente su existencia, y demostrar la existencia de Dios no significa que la razón sea “el” camino para acceder a Dios.

Llegamos a Dios porque ya estamos fundamentados en Él. La religación es ya una experiencia de Dios, ya que se trata de una realidad-fundamento, no de una realidad-objeto que haya que demostrar. Esta misma idea aparece en Marcel y en Jaspers. La noción de Karl Jaspers de la situación-límite como un trampolín para la trascendencia, o como nuestro modo de caer en la cuenta de la trascendencia, se parece también a un “argumento ontológico”. Admite que un Dios demostrado no es Dios; y, por tanto, “sólo el que parte de Dios, puede buscarle. Una certeza de la existencia de Dios, por muy rudimentaria e intangible que sea, es una premisa, no un

¹¹⁹ HD, pág. 233, cfr. págs. 209, 222.

resultado de la actividad filosófica."¹²⁰ Esta es una muestra más de lo que se denomina pensamiento circular, que permite el acceso a las experiencias reversibles.

La fe, por versar sobre una realidad-fundamento de mi vida personal, se sitúa en el ámbito de lo razonable:

"Razonable no significa forzosamente que es una verdad que no está suficientemente probada, pero que es conforme a la razón. Lo que significa primariamente es que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento.(...)Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. (...)Por eso es necesaria la voluntad de fundamentalidad.(...)La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable."¹²¹

La unión del esbozo racional con la experiencia razonable da como resultado lo que Zubiri llama "certeza firme". El esbozo es cierto y la entrega firme. En el hombre la certeza se asume como seguridad y la firmeza como personal. Por eso la certeza firme genera en el hombre un estado de seguridad personal¹²².

¹²⁰ Einführung in die Philosophie, 32., (*Filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, México, 1978), citado por GALLAGHER, K.T.: o.c.

¹²¹ HD, pág. 263.

¹²² Cfr. Ibíd, pág. 218.

La fe, en definitiva, es la entrega a una realidad personal en cuanto verdad personal real, esto es, en cuanto manifiesta, fiel y irrefragablemente efectiva¹²³. Las propiedades de la verdad real (propia de la aprehensión primordial) aparecen en este caso aplicadas a la persona. Esta verdad se despliega en verdad lógica y racional (logos y razón sentiente), pero la verdad real es el fundamento suficiente para la fe.

c.2. La fe como experiencia reversible.

La experiencia de fe religiosa también es una experiencia reversible y por tanto superadora de los falsos dilemas. La religión no constituye una especie de alienación o degradante heteronomía, ya que

*"entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona."*¹²⁴

Cuando nos situamos en un plano de creatividad se disuelven los aparentes dilemas y, por tanto, lo divino

¹²³ Cfr. Ibíd, pág. 215.

¹²⁴ Ibíd, pág. 216; cfr. pág. 203.

aparece, casi desde el principio, como plenitud, sentido y consistencia de mi propia realización. Es más bien la hondura de mi ser como sujeto.¹²⁵

Se puede hacer, desde la filosofía zubiriana, una crítica a la acusación de dualismo que hace Nietzsche al teísmo. La afirmación de la mundanidad de Dios es una de las afirmaciones más atrevidas de la obra *El hombre y Dios*. Con ella Zubiri quiere dejar clara su confrontación con el profeta de la 'muerte de Dios'.

"Afirmar a Dios no es apostar por 'otro' mundo, sino encontrar, en la profundidad del único mundo real, la trascendencia (superación) del hombre, redimido así de su decadencia; es, en fin, conseguir la máxima cuota de poder personal en la entrega de sí mismo (a un tiempo intelectual y sentiente, volitiva y tendencial, sentimental y frutiva) al Fundamento último del poder de la realidad, actualizado en las cosas reales y concretas con las que hacemos nuestra vida y desde las que el hombre, cual soberano legislador de sí, da sentido y valor a sus acciones y es fiel a la 'Tierra'."¹²⁶

Zubiri indica que Dios no se encuentra tanto en las carencias como en la plenitud de la vida. Otros autores,

¹²⁵ PIKAZA, X.: o.c., pág. 71.

¹²⁶ SÁEZ CRUZ, J.: o.c., pág.306. Cfr. también GONZÁLEZ, A.: *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, pág.33.

inspirados en los hallazgos de la filosofía contemporánea, afirman lo mismo:

"Dios no se encuentra más allá sino en el centro de la misma experiencia de sentido. No es una especie de cierre experiencial sino un camino de apertura; no reduce sino amplía, ensancha.(...)La experiencia de sentido implica una escisión o ruptura de ese círculo dialéctico de la autocreación del pensamiento: allí donde alguien me saca de mí, y en el mismo extrañamiento me cimienta y me enriquece, brota la experiencia religiosa."¹²⁷

Por otra parte, la fe en Dios no es un mero concepto que tenga alguna aceptación filosófica, sino que adquiere dentro de ella una particular importancia, porque reúne de forma paradigmática la modestia y la osadía, el riesgo y la certeza, que son todas ellas características paradójicas de la condición humana.¹²⁸ Todo esto hace de la experiencia religiosa una experiencia reversible, y por tanto dialógica:

"La fe en alguien es la afirmación cognoscitiva que el sujeto hace de alguien (entendido personalmente, como un tú), cuya misma persona es el fundamento de dicha fe. La fe es así el fundamento primero del diálogo intersubjetivo, que sólo se puede dar cuando hay

¹²⁷ PIKAZA, X.: o.c., pág. 99.

¹²⁸ Cfr. ODERO, J.M.: *La fe en Kant*, o.c., pág. 571.

un reconocimiento del otro como persona creíble, como interlocutor moral."¹²⁹

La experiencia de fe religiosa, aun siendo irreductible, tiene las notas de los demás tipos de experiencia analizados en esta tesis. Es una experiencia reversible, nos sumerge en lo envolvente superobjetivo (el misterio), supera las dicotomías espaciales *interior-exterior*, *inmanencia-trascendencia*¹³⁰, etc.:

"Es preciso tener cuidado de que el objeto de la fe no se presente en absoluto con los caracteres que distinguen a una persona empírica cualquiera. No puede figurar en la experiencia, puesto que la preside y la sobrepasa. Si bajo ciertos aspectos me veo inducido a mirarlo como exterior a mí, se presenta más esencialmente todavía a mi conciencia como interior a mí mismo, como más interior de lo que yo mismo puedo serme, yo que lo invoco y lo afirmo. Esto viene a decir que esta distinción entre lo *exterior* y lo *interior*, estas categorías de *fuera* y *dentro* quedan abolidas desde el momento en que la fe aparece.(...) Pero si fuese absolutamente necesario recurrir a una metáfora, diría que el creyente aparece ante sí mismo como interior a una realidad que le envuelve y le penetra a la vez."¹³¹

¹²⁹ Ibíd, pág. 215.

¹³⁰ Cfr. MARTÍN VELASCO, J.: *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, o.c., págs. 46-47.

¹³¹ MARCEL, G.: *Ser y tener*, o.c., pág.204.

Sobre este aspecto volveremos al tratar de la afinidad entre las diversas experiencias.

c.3. Experiencias religiosas fallidas.

Afirma Zubiri, como hemos dicho anteriormente, que el hombre está inexorablemente lanzado a tener que determinar libremente la forma de realidad que ha de adoptar. Este dinamismo nos impele hacia la búsqueda de una explicación razonable del enigma de la realidad. La fundamentalidad a la que nos remiten las cosas reales es una fundamentalidad en hacia¹³², un término que no es sin más unívocamente determinable¹³³, y por eso hay varios términos posibles de esta búsqueda (agnosticismo, indiferencia, ateísmo y teísmo), pero no todos son igual de concluyentes. No es lo mismo decir que hay una realidad-fundamento absolutamente absoluta(Dios) que decir que el enigma de la realidad es un mero *factum* (ateísmo). Tampoco es exacto afirmar que el creyente es

¹³² En los pueblos semitas el nombre de Dios (*El*) significa etimológicamente, según diversas interpretaciones: "ser fuerte", "estar delante", "hacia" el que se va a rendir culto; cfr CASCIARO, J.M. y MONFORTE, J.M.: *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*. EUNSA, Pamplona, 1992, págs.135-136; cfr. GUERRA, M.: *Historia de las religiones*. EUNSA, Pamplona, 1985, volumen I; cfr. ZUBIRI, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., págs. 45-55, 99-100.

¹³³ Cfr. HD, págs. 97, 290-291; GELABERT, M.: *Valoración cristiana de la experiencia*, o.c., págs. 91-95.

el único que tiene que justificar su postura, ya que las otras posturas no son meras abstenciones, pues se trata de opciones concretas que no llegan a la ultimidad de la vida, son posturas penúltimas.¹³⁴

En conclusión, todo hombre por su enraizamiento en la realidad, esto es, por su religación al poder de lo real y su voluntad de fundamentación está estructuralmente en vía hacia el mismo fundamento de todo lo real. En el agnóstico, afirma Zubiri, la voluntad de fundamentalidad es voluntad de buscar. El indiferente suspende la conclusión intelectual. El ateo opta por ser absoluto sin referencia a fundamento alguno. Pero todos deberían justificar intelectivamente el término de su intelección y no sólo el creyente. La frustración del agnóstico, la despreocupación del indiferente y la facticidad autosuficiente del ateo son modos de la experiencia de Dios, aunque encubierta y encubridora de Dios. Esta experiencia tiene su verificación negativa o suspensiva, pero en virtud de la religación todo hombre tiene experiencia de Dios, aunque no lo sepa ni lo quiera. Por ser realidad-fundamento, Dios, afirma Zubiri, acontece en mí aunque no sea un acontecimiento para mí.

¹³⁴ Cfr. HD, págs. 273-286.

Por tanto, todo hombre ha de tomar inexorablemente una actitud ante Dios¹³⁵.

Estas posturas penúltimas (ateísmo, etc.) no llegan a comprender el carácter dialógico de la realización humana, pues la reducen a una autosuficiencia metafísica, cósmica y, en último término, antropológica:

"la vida es más que un *factum* sometido a la ley de la evolución o del destino. Desde el fondo de un cosmos que me arraiga va emergiendo algo infinitamente superior, con signos de persona y voluntad conformadora. Veamos. Sólo alguien que espera en mí, me funda en libertad y me alienta para ser, puede lograr que mi existencia sea una misión que debe realizarse.(...)

Del plano cósmico-biológico de la implantación y del nivel antropológico-interpersonal de la misión se pasa a lo que puede llamarse altura ontológico-religiosa". ¹³⁶

Sin Dios el hombre sería la respuesta a una llamada inexistente; una pasión inútil, una canción sin autor que se pierde en el vacío.

De ahí, como afirma Marcel, la mayor amplitud del mundo del creyente:

¹³⁵ Cfr.Ibíd, págs. 196, 204, 220, 274, 287, 343ss; cfr. SÁEZ CRUZ, J.: o.c., págs.203-4.

¹³⁶ PIKAZA, X.: o.c., pág.178.

"No basta con decir: el universo del creyente no es el mismo que el del no creyente; es preciso comprender que el primero desborda e integra en todos los sentidos al segundo, como el mundo del vidente desborda e integra en todos los sentidos al del ciego."¹³⁷

Los objetos profundos (superobjetivos) sólo pueden ser objeto de creencia, porque lo profundo es íntimo, y lo íntimo se conoce exclusivamente por *autorrevelación expresiva* (sobre todo a nivel personal). La preocupación por esta forma de conocimiento surge cuando el filósofo se mueve intelectualmente en el nivel de realidades que desbordan todo intento de explicación meramente causalista (esquema objetivista monodireccional: acción-pasión) y reductora, y exigen el compromiso integral del sujeto cognoscente (experiencias reversibles).

La fe tampoco es algo meramente subjetivista, pues más que

"un repliegue al ámbito subjetivo, *creer* es un intento de penetración en la hondura de los seres en torno, sobre todo de las realidades envolventes y, como tales, plenificantes. De ahí su fecunda vecindad con el *sobrecogimiento*, (...) que implica apertura de espíritu y atención reverente a los estratos profundos de las

¹³⁷ *Ser y tener*, o.c., pág. 205.

realidades que más que un 'problema' a resolver constituyen un 'misterio' en que se debe participar."¹³⁸

El inobjetivismo (Ortega, por ejemplo) no acierta a conceptuar la experiencia de la fe religiosa. Esta tendencia contemporánea lleva a identificar lo desmantelado con lo auténtico, y a considerar el amparo como una alienación. Se pretende superar la coagulación en lo objetivo evadiéndose a un ámbito desarraigado, de despojada in-objetividad. La fe al moverse en el ámbito enriquecedor del misterio superobjetivo es fuente de esperanza y arraigo en la riqueza de lo real:

"Esta forma de *esperanza* va muy estrechamente unida con la *fe* que es *conocimiento de lo profundo* que se autorrevela en persona y postula reconocimiento y fundación en común de ámbitos de convivencia. Tal modo intenso de presencialidad no lo ofrece la *creencia* en el sentido de mero *subsuelo inconsciente del actuar humano*, precipitado colectivo de antiguas ideas -elaboradas de espaldas a la realidad mediante la imaginación- que se han esclerosado al dejar de ser objeto directo de reflexión."¹³⁹

¹³⁸ TH, pág. 401.

¹³⁹ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*, o.c., págs.231-232.

También el inobjetivismo frustra la experiencia religiosa, por ser fuente de experiencias fallidas, de jugadas sin terminar, de creaciones abortadas.

* * *

Las relaciones fiduciales, dialógicas (que tienen estructura de experiencia reversible), tienen también la estructura de pacto. Pero si esto es así, la relación de Dios al hombre no tiene como fundamento primero que Dios pueda satisfacer las necesidades del hombre, o que Dios sea la solución a un problema antropológico. Su fundamento es el de una relación de plenitud a plenitud, de persona a persona, o de libertad a libertad, recíprocamente reconocida. En contra de Nietzsche, es una relación entre señores, que no queda anulada por grande que sea la diferencia entre los señoríos.

Estas afirmaciones pueden resultar escandalosas para un luterano, pero no para un místico español, por ejemplo.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Cfr. CHOZA, J.: *Manual de antropología filosófica*, o.c., págs.522-523. Cfr también la obra de Zubiri citada (HD), pág. 160.

Por tanto, Dios es *fundamento* (y no objeto), lo es de la *plenitud humana* (y no de la indigencia), y lo es en forma de *tensión dinámica* (y no de yuxtaposición). Esta estructura funcional es constituyente de la experiencia religiosa y por tanto de la vida humana en la construcción de su Yo. El problema que se plantea, dice Zubiri, es cómo es posible ocultar, o no llegar al fundamento absoluto de esta experiencia (ateísmo, indiferencia religiosa, etc.). Aporta Zubiri una explicación a éste fenómeno que nos permitimos citar:

"En su tensión hacia su ser absoluto (el hombre) se ve invadido por una interna y radical distensión, por una como *fatiga de lo absoluto*, (...). Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto. Entonces es fácil reducir a Dios a la categoría de un mero objeto de que uno se ocupa. *Eo ipso* tiene trazada la vía para creer que está viviendo sin Dios. Pero es mero alejamiento de Él. La fatiga de lo absoluto, la objetualización de Dios y el alejamiento vital de Dios, son tres fenómenos esencialmente conexos."¹⁴¹

Cada vez que se olvida la diferencia ontológica y se recae en el objetivismo, entonces la prioridad del fundamento sobre lo que está manifestado, o la prioridad

¹⁴¹ HD, págs. 163-164. El paréntesis es mío.

de la libertad sobre lo expresado, reaparece en forma de nostalgia. El pensamiento se desarraiga de lo vital real y acaba perdiendo su sentido y olvidando qué significa pensar.¹⁴² Descubrimos que el olvido de lo sagrado (el poder de lo real) está relacionado con el olvido del ser, aunque Heidegger no lleva este análisis a sus últimas consecuencias. Este olvido, dice Heidegger, provoca que el hombre no sepa ya construir (*bauen*), porque ya no sabe habitar (*wohnen*); y no consigue ni construir ni habitar porque se ha olvidado de pensar (*denken*). El hombre contemporáneo oscila entre el desarraigo y la fusión, entre el objetivismo y el sentimentalismo irracional. Ha olvidado su instalación en lo real superobjetivo (*habitar*) y el pensamiento circular o reversible. De ahí la preponderancia de una técnica ciega y que todo se reduzca a máquina (para habitar, vivir, pensar, etc.).¹⁴³

4) *El hombre como experiencia de Dios.*

Todo hombre, lo sepa o no o lo haya olvidado, tiene experiencia de Dios. No experiencia empírica de un

¹⁴² Cfr. CHOZA, J.: o.c., pág. 525.

¹⁴³ Cfr. GÓMEZ PÉREZ, R.: *Los nuevos dioses*. Rialp, Madrid 1986, pág.176.

objeto, sino la experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia, dice Zubiri, es en sí misma la experiencia de Dios¹⁴⁴. La experiencia es probación física de realidad y en la donación de Dios como verdad real tenemos una auténtica experiencia, pues en ella el hombre va formando su modo de ser relativamente absoluto. Esta donación que es la experiencia de Dios la recibe el hombre en forma de un "hacia" que le impele y le envuelve, y no como algo que está delante de él, objetivamente¹⁴⁵:

"La experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto cobrado en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante. Por tanto, Dios, realidad absolutamente absoluta (y por tanto personal), está inscrito en la relatividad, en lo absoluto de una persona relativamente absoluta, en mi propia realidad personal."¹⁴⁶

La experiencia de la libertad también forma parte de la experiencia religiosa. Y no sólo eso, sino que, si la libertad es esencial en la persona, también lo será en la experiencia religiosa. Aparte de la libertad "de" y de la libertad "para", sitúa Zubiri un nivel más radical: la

¹⁴⁴ Cfr. HD, pág. 204.

¹⁴⁵ Cfr. Ibíd. pág. 318.

¹⁴⁶ Ibíd, pág. 328. El paréntesis es mío.

libertad "en". Es algo idéntico a la persona, es ser libre. La experiencia positiva de Dios es aceptación del acontecer divino en mí como realidad fundante de mi relativo ser absoluto. En ella puedo experimentar por conformación que en el fondo soy "donación de Dios"¹⁴⁷. La experiencia humana de lo absoluto es experiencia de esta donación de Dios. Por eso el modo radical de la experiencia de Dios es la voluntad de verdad real, como experiencia de mi propia libertad en cuanto fundada en la verdad real de Dios.¹⁴⁸ Vivir lo absoluto en la vida del hombre es ahora realizar la experiencia de Dios como absoluto, y por ende, la experiencia de la máxima libertad.

Cualquier acto humano, por contribuir a hacer mi Yo, es en profundidad una toma de posición respecto de Dios, que por su presencia real formal y constituyente hace que yo haga mi Yo. El hombre que experimenta a Dios como su fondo fundamentante es realmente experiencia de Dios, prueba la realidad de Dios en su realidad y prueba lo real como donación. La comprensión consiste en este caso en ver cómo la estructura del hombre religado está determinada desde la "tensión interpersonal" o desde la "experiencia de Dios"¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Ibid, pág. 345.

¹⁴⁸ Cfr. HD, págs. 329-330.

¹⁴⁹ Cfr. SÁEZ CRUZ, J.: o.c., pág. 224; HD, pág. 162.

De este modo, la vivencia de la libertad como radicada en lo real, se nos manifiesta como experiencia religiosa:

"La experiencia radical de Dios es la experiencia de ser libre 'en' la realidad."¹⁵⁰

Esta experiencia, como dijimos anteriormente, es personal: individual, social e histórica. De ahí que Dios se haya presentado a lo largo de la historia como modelo universal de la experiencia: principio de comprensión de realidad, fundamento de las acciones, normas y proyectos de la vida.¹⁵¹

Como esta experiencia es histórica, en cuanto apropiación de posibilidades, se puede entender la historia como despliegue de una experiencia de Dios.¹⁵² Esta afirmación es una respuesta de Zubiri a Kant y Hegel, que hacen de la historia un despliegue de la razón. Para Hegel, la sociedad y la historia son momentos del Espíritu absoluto, cuya dialéctica es razón deviniente. Pero Dios no es un espíritu absoluto que deviene, sino una Realidad absolutamente absoluta que se

¹⁵⁰ HD, pág. 330.

¹⁵¹ Cfr. PIKAZA, X.: o.c., pág.73.

¹⁵² Cfr. HD, pág. 341.

dona. Y la historia no es dialéctica, sino "la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana".¹⁵³

* * *

Podemos concluir con una cita de Guardini que recoge tanto la peculiaridad como la actitud que despliega la experiencia religiosa:

"La religión aprehende una peculiaridad de las cosas (el poder de lo real), responde a ella con el respeto, la veneración, la obediencia, la súplica, y configura lo aprehendido en un símbolo, una sabiduría y un orden de vida."¹⁵⁴

* * *

Una vez analizadas someramente las tres modalidades de experiencia, tenemos elementos suficientes para mostrar su afinidad estructural.

¹⁵³ Ibíd, pág. 321; cfr. SÁEZ CRUZ, J.: o.c., pág. 265, nota 24.

¹⁵⁴ *Los sentidos y el conocimiento religioso*, o.c., pág.48. El paréntesis es mío.

PARTE III

AFINIDAD ESTRUCTURAL ENTRE LAS DIVERSAS EXPERIENCIAS

Una vez analizadas las diversas modalidades de experiencia, sólo nos resta explicitar lo que hemos ido diciendo en las partes anteriores de esta tesis. Iremos aplicando el método expuesto en la primera parte a los análisis de la segunda. De este modo, conseguiremos una *comprensión* de la afinidad entre las diversas experiencias. Esta comprensión irá aflorando, de modo genético, al contrastar las diferentes experiencias a la luz que ellas mismas irradian.

Empezaremos contrastando diversos pares de experiencias, para finalizar mostrando la afinidad, entre todas las experiencias analizadas. Observaremos como en

todas ellas hay una similar estructura (son experiencias reversibles, creativas, superadoras de lo meramente objetivo, florecen en el encuentro dialógico, etc.).

Esta similitud no contradice el carácter irreductible de cada experiencia. La peculiaridad de cada modalidad de encuentro con la realidad, nos permitirá establecer una jerarquía o nivel de profundidad y radicalidad de las diversas experiencias. La afinidad estructural no implica indiferenciación o ausencia de niveles de realidad. No es lo mismo una obra de arte como ámbito de realidad que un valor ético como ámbito de realidad, o que un ser personal. Ni todo esto es nivelable con el fundamento absolutamente absoluto de la realidad. Se podría decir que hay una *marcha* en profundidad que comienza con la experiencia de la belleza (es fundamental el carácter metódico y pedagógico de la belleza), prosigue con la ética y desemboca en la religión. Este proceso no es monodireccional sino circular, reversible.

1) Afinidad entre la experiencia estética y la experiencia ética.

Las obras de arte apelan al contemplador y piden de él una respuesta creativa. Sólo en el encuentro es posible la creatividad, ya que esta actitud supera tanto la mera fusión como el desarraigo. En el encuentro estético se nos trasmite un sentido, que a su vez se funda en la realidad de esa obra, por lo que resulta inane y pueril el sentimentalismo estético o el esteticismo:

"Una obra de arte 'dice algo a alguien': esto no es un modo de hablar vacío, sino una expresión que se introduce siempre, y no sin motivo, en la comunicación que produce entre nosotros el encuentro con obras de arte, y que designa con mucha exactitud la realidad de la experiencia del arte que queda ensombrecida bajo las abstracciones de la estética del sentimiento. Una obra de arte 'dice algo a alguien': en ello reside la perplejidad producida por lo dicho y la tarea de repensar lo dicho una y otra vez con el fin de hacerlo comprensible para uno mismo y para los demás. Por tanto quiero que quede claro: la experiencia del arte es una experiencia de sentido, y como tal es un producto de la comprensión."¹

¹ En conversación con Hans-Georg Gadamer, o.c., pág.80.

En la lógica de los procesos creadores, se advierte una profunda afinidad entre las experiencias estética y ética. En todas ellas, como hemos dicho, se encuentra una realidad que *apela* al hombre, que le invita a *responder* creadoramente, asumiendo las posibilidades lúdicas que le ofrece. El hombre así apelado, si cumple las condiciones del encuentro, entrevera su ámbito de realidad con el de la realidad apelante y realiza una experiencia reversible.

No se trata, en modo alguno, de un mero impulso inconsciente o instintivo. Las pulsiones instintivas o *ferencias* -en terminología de Xavier Zubiri²- juegan un papel específico en toda acción humana, pues la voluntad es *tendente* -está subterrida por tendencias básicas-, de modo semejante a como todo sentimiento es *afectante* -está activado por afecciones-, y toda inteligencia es *sentiente* -capta la realidad en impresión-. Pero lo que determina decisivamente a la voluntad no son tanto las *ferencias* cuanto las *pre-ferencias* que ella tiene como consecuencia de sus opciones libres. Las preferencias voluntarias son motivadas por el *poder de atracción* que

² Cfr. *Sobre el hombre* (SH), o.c.; *Sobre el sentimiento y la volición* (SV), o.c.

poseen las realidades valiosas que apelan al hombre a una conducta creativa.³

La creatividad, pues, es el hilo que enlaza la experiencia estética con la ética. Este dinamismo creativo, propio del juego creador del logos y la razón, también permite superar el dilema exterior-interior y obtener una visión genética, y no meramente extrínseca, de los valores éticos y estéticos. Puesto que la obra de arte es la plasmación de un ámbito de realidad, y puesto que ella constituye por sí misma un ámbito orgánico (dentro del campo de realidad que hace referencia al mundo, como realidad en cuanto tal) u organismo, es esa ley interna a su propio orden la que constituye el único criterio de valoración.

No tendría sentido rechazar las creaciones del Greco porque violan las leyes anatómicas de los toledanos del siglo XVI o de los canones creados por Rafael. Juzgar una obra de arte es una experiencia de compenetración, pues ese organismo en que consiste la obra de arte tiene una interioridad plasmada en los elementos objetivos. Asistir al despliegue de esa interioridad, descubrir su ley interna, su regla individual, su lógica; entrar en el

³ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cuatro filósofos en busca de Dios*, o.c., págs.205-206. Cfr. BLANCO, P.: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson*. EUNSA, Pamplona 1998, pág. 292.

dinamismo de la obra y hacer ver la conformidad de la *forma formante* con la *forma formata*; es decir, hacer ver la intencionalidad profunda de la obra: en todo esto consiste el juicio estético.

"Este criterio es, por tanto, el más objetivo y el más universal, puesto que es congenital con la obra misma. La existencia de la obra en cuanto tal es el signo y el testimonio de su valor. Juzgarla será considerarla en su realidad de obra de arte, es decir, forzarla a pronunciar ella misma su juicio sobre su propio valor, que es justamente el juicio que nosotros debemos pronunciar. Un juicio que, por tanto, será único, objetivo y universal."⁴

Esta misma estructura tiene el juicio ético. Sólo de un modo genético podemos asistir a la comprensión de los valores éticos, pues sólo comparecen en una experiencia reversible, no en su mera objetivación. Los valores dimanar de la propia realidad de las cosas y de su carácter respectivo, no flotan en el vacío, no son resultado de una heteronomía alienante.

⁴ PLAZAOLA, J.: *Introducción a la estética*, o.c., pág.548.

a) Breve historia de las relaciones estética-ética.

-*Platónicos*: Hay en la filosofía platónica una interesante tematización de la belleza como *método*, vía de acceso a la sabiduría. Pero también se da una prematura fusión entre lo bello y lo bueno. Se trata de la intuición de su afinidad, pero no correctamente analizada. Se identifican lo bello y lo bueno, por tanto el arte es una disciplina moral y excelsa (*Fedro*, *Banquete*) de una parte, y de otra por sus peligros debe ser eliminado de la sociedad (*República* y *Leyes*).

Aquí tomamos el término platónico de un modo lato, por eso se incluyen en esta postura algunos autores influidos por el neoplatonismo, y otros que ven en algún tipo de arte una alienación: R. Lulio, Bossuet, L. Tolstoi y la estética marxista.

Esta postura no distingue el bien trascendental del moral. Son distintos el bien y la belleza aunque trascendentalmente unidos. También confunden fabricar y obrar, cosa que no harán Aristóteles y S. Tomás.

-*Esteticismo, inmoralismo*: El arte y lo bello es el único y supremo valor, todo lo que es bello está permitido. El arte y la moral son dos esferas absolutamente separadas. Se incluyen en esta perspectiva: F. Nietzsche, Oscar Wilde⁵, A. Gide, M. Proust. Olvidan estos autores que el artista es un ser humano, con una naturaleza moral, y que hay valores específicos irreductibles al bien de la creación artística:

"el culto del arte como valor supremo y absoluto será siempre una aberración, por desvincularlo de su fundamental condición de acto humano, religado necesaria y esencialmente con la fuente del ser."⁶

Esta aberración es advertida también por otros artistas, como Kandinsky, que sitúan en el esteticismo la manifestación de cierto nihilismo y vacío existencial.⁷ La belleza, como una dimensión o aspecto trascendental de

⁵ Cfr. *El retrato de Dorian Gray*. Prefacio. Salvat, Madrid 1970.

⁶ PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 566; cfr. LABRADA. M^aA.: *Estética*. EUNSA, Pamplona 1998, págs. 178-198.

⁷ "La destrucción de los sonidos internos, que son la vida de los colores, la dispersión de las fuerzas del artista en el vacío, es 'arte por el arte'. (...). Odio, partidismo, camarillas, celos, intrigas, son la consecuencia de este arte materialista despojado de sentido. El espectador se aparta tranquilamente del artista, que no ve la finalidad de su vida en un arte sin metas sino que persigue objetivos más altos." (KANDINSKY, V.: *De lo espiritual en el arte*, o.c., págs.24-25.)

lo real, tiene carácter respectivo, no se agota en sí misma.

Aunque no es un autor estrictamente esteticista, Kant puso las bases para que su sistema, al ser interpretado de un modo psicologista y no trascendental, diera lugar a esta postura. Podemos afirmar que en el filósofo de Königsberg, hay un intento fallido de establecer una afinidad entre la experiencia ética y la estética.

El interés inmediato por la bella forma natural es según Kant una característica del alma bella, esto es, de un alma buena. El que se interesa por lo bello en la naturaleza, da señales de tener una buena disposición hacia un sentimiento moral bueno. La afirmación de un interés moral -el respeto- en la filosofía ética, y con mayor motivo de un símbolo estético del bien en la filosofía del gusto, dan testimonio de esa preocupación por superar las escisiones⁸ que Kant fue incapaz de realizar, por falta de un método adecuado.

⁸Cfr. BURGEON, B.: *Lo bello y el bien en Kant* (conferencia), en "Naturaleza y cultura. La finalidad (Segundo centenario de la Crítica del juicio)", XXVIII Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990.

Al hablar de lo sublime también alude Kant a una pretendida afinidad: permite que el hombre tome conciencia

"de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros."⁹

También enlaza con la experiencia religiosa, ya que percibimos una especie de poder de lo real, y a través de él

"somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad del ser, que no sólo por la fuerza que muestra en la naturaleza produce en nosotros respeto interior, sino aún más por la facultad puesta en nosotros de juzgar aquélla sin temor y de pensar nuestra determinación como sublime por encima de ella."¹⁰

A pesar del intento, Kant no logró soldar la grieta que él mismo había abierto entre estas vertientes del ser humano (ética, estética, metafísica, religión), pero no por ello dejó de mantenerlas firmes, la una frente a la otra y de señalar hacia ellas como esenciales para el hombre.¹¹

⁹ *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Espasa Calpe, Madrid 1977, pág.163.

¹⁰ *Ibíd*, pág. 164.

¹¹ Cfr. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1986, vol. 1, pág.267.

-*Catárticos*: Con este nombre, tomado de un modo genérico y libre, vamos a denominar las posturas que advierten la afinidad de la ética y de la estética, a la vez que su carácter irreductible.

1) La moral como *práxis* y el arte como *téchne*:

Aristóteles hace una distinción entre lo bueno y lo bello; diferencia lo bueno ontológico (en la *poiesis*) de lo bueno ético¹² (*práxis*). Santo Tomás¹³ distingue también, en el ámbito práctico, el obrar (*agere*) del hacer (*facere*). El obrar es inmanente (bien moral), el hacer es la acción en relación con la cosa que se hace; es buena si cumple el fin propio del arte (bien ontológico) y se ordena al bien de la obra. El arte pertenece al hacer, la prudencia al obrar. La persona no es sino accesoriamente artista, por lo que no puede jamás prescindir de su condición humana. El arte por el arte es un equívoco y una futilidad, porque no se refiere al arte por la obra a hacer, sino que el artista sea sólo artista y no hombre, privándose de su religación a lo real.

Hay que advertir, de todos modos, que la distinción entre actividad y finalidad en el núcleo de la *poiesis*

¹² Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1139 b 16-18, 1140 a 1-2.

¹³ Cfr. *Suma teológica*, 1-2 q.57, a.4 y 5.

que realiza Aristóteles, y la traducción posterior de *téchne* por *ars*, ha llevado a una desvinculación entre arte y creatividad y, por tanto, entre ética y arte. La finalidad de la *téchne* sería extrínseca a la misma fabricación, perdiéndose la dimensión de creatividad y considerando lo ético como algo extrínseco a la obra de arte.¹⁴

2) La moral y el arte como acto creador:

Es necesario resaltar el aspecto creativo de la creación artística y también de la ética. En la creación artística hay también un componente vital e inmanente, un *agere*, una *práxis*:

"Cuando se trata de la acción creadora de un artista, la distinción entre el *finis operis* y el *finis operantis* valdría, a lo más (si es que los elementos de un todo vital como es el producto artístico pudieran separarse), sólo para el componente técnico y facticio de la obra, no para la obra artística en su totalidad y en lo que tiene de más característico. En una obra de arte, la relación al autor es esencial. Y, por tanto, ciertas finalidades del operante están necesariamente involucradas y objetivadas en la obra, y eso por fuerza de la esencia misma del arte. Es decir, el *finis operis* aquí se identifica necesariamente con el *finis operantis*."¹⁵

¹⁴ Cfr. LABRADA, M.A.: *La racionalidad en la creación artística*, art. c., págs. 60-63.

¹⁵ PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 571.

Por eso es inexacto hablar del aspecto moral de una obra artística como de algo extrínseco a ella, puesto que la creación artística no consiste sólo en ese momento de la acción transitiva, en que el artista con la palabra o con sus manos da forma a una materia, sino en esa génesis en la que entran en juego todas las facultades humanas; es el hombre en cuanto tal, con toda su responsabilidad, el que en cierto modo está comprometido. De ahí que en toda obra artística (aun en la más aséptica y formalista) siempre haya compromisos implícitos.¹⁶

La necesidad y la libertad se reúnen, como en toda experiencia reversible, en la experiencia estética. La pura libertad de desarraigo nunca es fuente de belleza:

"El artista tiene el sentimiento de estar constreñido para servir a la obra, de estar necesitado a una labor cuyo término no puede prever; no es él quien quiere la obra, es la obra la que se quiere en él, es ella la que lo ha elegido".¹⁷

Esta necesidad va unida a una sensación de plenitud y libertad, de luminosa liberación. Al ser la creación artística una experiencia reversible, envolvente, el yo

¹⁶ Cfr. *Ibíd.*

¹⁷ DUFRENNE, M.: *Fenomenología de la experiencia estética*, o.c., pág. 66.

se ve envuelto en el mismo proceso. Se trata de un proceso cuasigenerativo y autoexpresivo en el que no hay alteridad de distanciamiento de sujeto-objeto, ni tampoco fusión de ambos. La acción se confunde con el propio yo del artista; la obra está en camino en él mismo. Ella, al ser una plasmación de ámbitos relacionales, remite mediatamente al autor. La obra, si es verdaderamente artística, será siempre hija inocente y legítima; pero una vez nacida, revelará la nobleza o la abyección de su linaje moral, la riqueza o pobreza de los ámbitos de los que procede y que ha co-creado¹⁸.

3) Moralidad intrínseca, pero mediata de la obra de arte:

La acción creadora por ser cuasigenerativa tiene, en cierto modo, la inocencia de un proceso natural. Por eso la moralidad es intrínseca no a esta acción, sino al producto mismo, puesto que la moralidad del artista como hombre ha quedado ahora plasmada, objetivada en la obra.¹⁹ Además, esta moralidad intrínseca de la obra de arte es mediata. La unión de libertad y necesidad en la creación artística hace que la voluntad creadora se sienta impulsada a expresar lo que es y lo que siente.

¹⁸ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., págs.572-573.

¹⁹ Cfr. Ibíd, pág. 573, nota 25.

Sin embargo el artista es responsable de haber llegado a ser y sentir lo que ahora tiene necesidad de expresar. La voluntad artística podrá sentirse completamente pura e inocente en el acto con que obedece a la necesidad interior, tan pura e inocente como es todo proceso y todo objeto natural. Pero la obra implica una referencia ética en cuanto es el fruto de una disposición espiritual o moral (voluntad de dominio, voluntad de placer, voluntad de sentido, etc.) producida por muchos actos, a los que ciertamente podemos dar una calificación ética.²⁰

La valoración ética de las obras de arte no es, pues, extrínseca, sino que se desprende de la misma índole de las obras. Una obra de arte puede ser creativa y plasmar ámbitos de sentido y riqueza humana; por el contrario una obra que busca como único fin el empastamiento fusional con ella o el desarraigo nihilista, se sitúa en un bajo nivel de creatividad y por tanto su carácter moral es empobrecedor o degradante. Esta degradación moral se debe, repetimos, a la reducción del hombre al ámbito de lo meramente estímulo, o al distanciamiento nihilizador.²¹

²⁰ Cfr. *Ibid*, págs. 573-574.

²¹ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A: *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, o.c.

2) Afinidad entre la experiencia estética y la experiencia metafísica.

La belleza, como el resto de los valores (el bien, lo sagrado, etc.), no flotan en un mundo independiente de lo real. La influencia del método fenomenológico, sin olvidar sus irrenunciables aportaciones, ha conducido a esta reducida visión. Por eso es necesario eliminar todo residuo de idealismo que se encuentre en el método fenomenológico. Esto nos permitirá ver la afinidad entre la estética y la metafísica.

Zubiri es uno de los autores que ha realizado este proyecto de vuelta radical a las cosas, eliminando todo residuo conceptista proveniente de las filosofías de sus maestros Husserl y Heidegger.

Husserl afirma que la belleza sólo revela su sentido esencial a la conciencia pura o reducida, una vez que se ha puesto entre paréntesis la realidad natural de la cosa. La belleza se intuye y se describe; la obra de arte, por el contrario, se explica.

Heidegger da un paso más al decir que la conciencia fenomenológica de Husserl se torna en comprensión del ser

en el mundo. El sentido de la belleza no se intuye, se comprende, y se comprende en y desde la obra de arte. Por eso la captación de lo bello exige toda una hermenéutica de la obra de arte²². Se trata de la des-velación de su sentido ontológico. Sucede exactamente igual que con la verdad: hay una *alétheia* de lo bello.²³

Zubiri intenta superar a Husserl y Heidegger con lo que el llama la *aprehensión de realidad*. En este punto Zubiri, de modo similar a Husserl, se sitúa en el acto en que el aprehensor y lo aprehendido son congéneres. En esta impresión primordial no se va allende la aprehensión, se pone entre paréntesis la realidad de la cosa. Husserl piensa que la *nóesis* capta la esencia de la cosa, pero no como *realidad en sí* sino como *sentido en mí*. Pues bien, la corrección de Zubiri consiste en decir que la *nóesis* no capta, desde luego, la realidad en sí, pero tampoco el sentido en sí, sino la 'formalidad de suyo' o la 'reidad de suyo'. Lo que la *nóesis* hace es actualizarnos las cosas en una 'forma' muy concreta, la de 'reidad' o 'de suyo'. El 'de suyo' es la alternativa tanto al realismo clásico del 'en sí', como al idealismo -aun el husserliano- del 'en mí'.²⁴

²² Cfr. *El origen de la obra de arte*, o.c.

²³ Cfr. GRACIA, D.: *El enfoque zubiriano de la estética*. En VV.AA.: *Ética y estética en X. Zubiri*. Editorial Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, págs.84-85.

²⁴ Cfr. *Ibíd*, págs.86-87.

Con esta perspectiva metodológica va a afrontar Zubiri las relaciones estética-metafísica.

Después de la aprehensión primordial de realidad la intelección sentiente se despliega en logos y razón, lo que implica tres estratos de la belleza:

"El primero era la fruición de las cosas *en su realidad*; el segundo, la fruición de las cosas *por ser reales*; el tercero, la fruición de la realidad *en cuanto realidad*. Esta última es una dimensión, naturalmente, muchísimo más grave, porque no se juega únicamente la fruición en el atemperamiento a las cosas reales; se juega algo distinto: el atemperamiento al carácter mismo de realidad, la idea misma de la realidad como temperie."²⁵

La aprehensión primordial, dirá Zubiri en su trilogía sobre la intelección, nos actualiza la cosa como real 'de suyo'; el dinamismo del logos campal lo que la cosa es 'en realidad'; y la marcha de la razón busca lo que la cosa es en 'la realidad' mundanal. El logos y la razón son una expansión de la aprehensión primordial de realidad, pues en ésta el momento campal de la cosa está implícito y el logos debe explicitarlo, del mismo modo que la razón debe explicitar el momento mundanal de la

²⁵ ZUBIRI, X.: *Sobre el sentimiento y la volición* (SV), o.c., págs. 362-363.

cosa: ¿qué es la belleza en 'la' realidad? ¿Cuál es el fundamento de la belleza?

Cada estrato de la belleza se funda en una actualidad primaria, que es la materia (elementos objetivos); después se expande en actualidades superiores, que no están separadas de ella sino que están trascendiendo en ella; y esta expansión revierte sobre cada uno de los estratos en una forma concreta, que es la expresión. En esto consiste para Zubiri la estructura metafísica del *pulchrum* en cuanto tal.²⁶ La realidad, al ser respectiva, da de sí, se expande, y por eso cada estrato se funda en el anterior. Si no hubiera una aprehensión primordial en el sentimiento afectante, no habría distinción campal entre cosas bellas y feas. Y sin esta distinción no nos preguntaríamos qué es la belleza en 'la' realidad, qué expresa en último término la creación artística, cuál es su fundamento y su relación respectiva con el resto de dimensiones de lo real, etc.

Se trata de una especie de movimiento ascensional en el carácter mismo de la realidad y en su actualidad. Son explicitaciones de las actualizaciones primordiales debido a la unidad de la intuición con el discurso; y en

²⁶ Cfr. SV, pág. 377.

definitiva mucho más radicales en cada caso que en el anterior. Las diferencias de actualidad indican una realidad de tipo *analéctico*, en virtud de la cual lo que llamamos estratos en rigor no son compartimentos estancos, ya que tienen una unidad intrínseca que los sobrevuela, sino que son pura y simplemente distintos aspectos de la realidad en su actualización.²⁷ Cada actualización permite una intelección más comprensiva de la riqueza de la realidad bella.

A través de la expresión se llega a la unidad de la realidad como belleza. Es la unión de la unidad y la diversidad, que es comprendida por el juego creador de la intuición y el discurso:

"Es justamente ese carácter de expresión, en tanto que actualidad expresiva, lo que caracteriza la unidad última y radical -que tiene distintos modos de actualización- de la realidad en tanto que *pulchrum*. La expresión es la estructura expresiva de la actualidad de la realidad como temperie."²⁸

Esta comprensión, como dijimos, constituye una experiencia reversible.

²⁷ Cfr. *Ibíd.*, pág. 372.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 373.

Con claridad muestra Dufrenne la afinidad entre estos dos tipos de experiencia, y el carácter reversible de las mismas:

"¿Es necesario concluir que están cortados los puentes entre lo verdadero y lo bello, y que la reflexión filosófica no estaría autorizada a buscar una verdad en la belleza? No, pues hay al menos otra forma de verdad ante la cual la actitud del sujeto está más cerca de la actitud estética. Las verdades metafísicas, en el sentido más amplio, que por una parte no se resuelven en saberes rigurosos y universalmente válidos, porque sólo a través de mí adquieren su más pleno sentido, y, por otra parte, recurren a mí y son al mismo tiempo una vocación y una sujeción, que son así, a la vez, distintas de mí e interiores a mí, aquellas verdades proceden de una actitud que no carece de afinidad con la actitud estética, y son ellas, y no las verdades estrictamente lógicas, a las que se podría encontrar mezcladas con la experiencia estética."²⁹

También advierte Heidegger³⁰ esta conexión de experiencias, aunque no consiga superar plenamente el inobjetivismo. A través de la poesía nos habla el mismo ser, la misma verdad real, la verdad de las cosas. Poesía es la llamarada de luz que envuelve al artista cuando lo

²⁹ *Fenomenología de...*, o.c., vol. 2, pág. 115.

³⁰ Acerca de la relación entre la experiencia metafísica y la religiosa tomando como referencia la experiencia de la muerte, cfr.: MURILLO, J.I.: *El valor revelador de la muerte*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999, págs. 5-49.

llama el ser. Poetizar es un acto esencial del ser en cuanto iluminación.³¹ La poesía es el regreso al origen, es alcanzar la intimidad del ser del hombre.

El puente que en vano trató de trazar Kant entre la estética y la metafísica, se reconstruye por la ruptura del muro objetivista y de la experiencia unidireccional. La superación de la razón meramente lógico-analítica por una superobjetiva-ambital y analéctica es el instrumento que restaura ese puente que nunca debió ser destruido.

3) Afinidad entre la experiencia estética y la experiencia religiosa.

Afirma Marcel, no sin cierta exageración disculpable, que la experiencia estética musical tiene una índole similar a la experiencia mística. Esta experiencia, al igual que la religiosa, es de máxima libertad y plenitud a la par que de máxima sujeción y dependencia: es una experiencia reversible.

³¹ Cfr. CEREZO GALÁN, P.: *Arte, verdad y ser en Heidegger*, o.c., pág.153.

"Siempre que imprevisto me llena un sentimiento de libertad y plenitud incomparables. Incluso estas expresiones son impropias. Improvisando, al menos en las horas en que estoy 'inspirado', me siento ligado íntimamente a todos cuantos corren la enigmática y dolorosa aventura en que yo mismo participo con todo lo que me es querido. Es una experiencia de comunión que a mi modo de ver, y sin la menor duda, posee un valor religioso."³²

Advierte también Marcel el carácter respectivo interpersonal, dialógico, de este tipo de experiencias. La experiencia religiosa busca el fundamento absoluto que subyace y da unidad a toda la respectividad de lo real. Este fundamento es personal y creativo, por lo que la experiencia estética vivida en profundidad también lo manifiesta.

La belleza nos sitúa en el ámbito de lo superobjetivo, por eso transfigura el mundo de lo objetivo, de lo práctico, del mero interés y del mero esfuerzo sin apenas contemplación y gozo. Esa transfiguración, contiene indicios y promesas de otro mundo, nos sitúa en el plano de la búsqueda, de la intelección "en hacia", ya que no acaba de revelarse o que, momentáneamente revelado, se desvanece súbitamente. Unido al gozo, la experiencia estética deja un regusto de

³² "Deux livres sur le théâtre". *Les Nouvelles Littéraires*, 9-II-1950. Citado en CAÑAS, J.L.: *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Palabra, Madrid 1998, pág.253.

nostalgia pues nos remite, "en hacia", al fundamento último de la Belleza:

"Es ese admirable, ese inmortal instinto de lo bello, el que nos hace considerar a la tierra y a sus espectáculos como un aspecto, como una *correspondencia* del cielo. La sed insaciable de todo lo que está más allá y que la vida nos revela es la prueba viva de nuestra inmortalidad. Por la poesía y a través de la música es como el alma entrevé los esplendores situados detrás de la tumba; y cuando un poema exquisito trae las lágrimas a los ojos, esas lágrimas no son la prueba de un exceso de goce; son más bien el testimonio de una melancolía irritada, de una exigencia de los nervios, de una naturaleza desterrada en lo imperfecto y que quisiera apoderarse inmediatamente, sobre esta tierra misma, de un paraíso revelado."³³

La emoción de la experiencia estética llena de gozo al hombre, a la vez que le hace sentirse indigente. Como el Eros de Platón, el *homo aestheticus* es hijo del dios de la Riqueza (Poros) y de la diosa de la Pobreza (Penia)³⁴. Enriquecido con las bellezas que contempla, pero ignorante del enigma último que encierran; deseoso de completar ese semiconocimiento, de unir lo presente y

³³ BAUDELAIRE, CH.: *Notices sur Edgar Poe*, citado por PLAZAOLA, J.: o.c., pág.612.

³⁴ Sobre la afinidad entre la experiencia estética, la conmoción amorosa y la nostalgia religiosa en Platón, cfr. la obra ya citada de J. PIEPER: *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico Fedro*.

lo ignoto en un acto de razón sentiente y de sentimiento afectante. Lo que entrevé le excita el apetito de ver, le lanza a la búsqueda del fundamento, y el vacío mismo que se abre en el interior de ese misterio semiescondido le atrae y le inquieta.³⁵

En la experiencia estética, como venimos repitiendo, se produce una superación del objetivismo, una ruptura de dimensiones temporales y espaciales, una apertura a perspectivas infinitas: es lo sacro del arte. Según la clásica definición de Rudolf Otto -que mencionamos al hablar de la experiencia religiosa advirtiendo sus deficiencias-, el sentimiento sagrado se caracteriza por algo que atrae irresistiblemente e impone al mismo tiempo el respeto y la distancia (que tiene que ser de *perspectiva* para no caer en el inobjetivismo). Fascinación y temor reverencial; frutivo embeleso y pismo respetuoso, son los efectos más característicos de las obras maestras del ingenio creador del hombre. La contemplación de la belleza nos colma por lo que nos patentiza y nos llena de nostalgia por lo que nos hace desear como perdido y todavía no recobrado:

"Si la Luz de la Belleza está en la obra de arte, aun con todos los efectos, incluso en el espectador, que puede producir

³⁵ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 524.

(elevación, quietud, paz, agrado, etc.), no es agotada, no se agota, queda siempre ese *no sé qué que queda balbuciendo* -como señala el poeta-, que es lo infinito, el misterio. Con decepción y rechazo se suele decir de una mala obra de arte: ¡No tiene misterio! Que quiere decir en el fondo: Aquí la Belleza no está.

Y desde luego difícilmente puede decirse que está si la transformación corriera el proceso de la ley de la propia obra marcada sólo por el artista. El hombre solo tiene menos misterio. El hombre aislado pierde misterio, belleza. El hombre que da la espalda en su hacer a la Belleza, a las leyes del ser, las de la creación continuada, absoluta y libre, no tiene belleza, y no la tienen sus obras."³⁶

Es lo que suele llamarse la *trascendencia* del arte.³⁷

El hombre no es un ser aislado, sino reduplicativamente respectivo, por lo que no puede crear desvinculado de lo real y de su misterio, so pena de convertir el arte en un espectro de belleza, algo vacío y estéril.

La afinidad entre la experiencia religiosa y la estética no se reduce al contenido de la misma, como si sólo el arte religioso tuviera que ver con ella. En toda obra maestra de arte podemos experimentar esa remisión de

³⁶ URBINA, P.A.: *Filocalia*, o.c., pág. 168.

³⁷ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 593.

la inteligencia y del sentimiento *hacia* un más allá de lo meramente objetivo. Esta experiencia se puede dar independientemente de lo que el autor haya afirmado, si ha afirmado algo, sobre su obra. Es sobradamente conocido por la crítica artística y literaria que las obras maestras poseen una plenitud de significado de la que sus autores no son plenamente conscientes, por eso la experiencia de contemplación estética supone una recreación de la obra de arte, e incluso una nueva creación. Así por ejemplo, la contemplación del *Guernica*, de Picasso, permite advertir la profundidad de su simbolismo expresionista; pero también su contenido da lugar a diferentes comprensiones, que no tienen por qué ser incompatibles: algunos hablan de la denuncia de la guerra; otros, de un testimonio sobre el mal; otros, del destino del hombre; para unos es historia; para otros, profecía; para otros, mito, y aun las interpretaciones de cada una de las figuras que contiene se multiplican. Al leer el *Castillo*, de F. Kafka, experimentamos que sus páginas revelan y ocultan, a la par, una verdad superobjetiva, cuyo enigma nos seduce y nos encadena. ¿Qué esconde esa constante frustración del protagonista? ¿El temor del joven autor ante la abrumadora personalidad paterna? ¿La angustia del hombre cosificado por la

sociedad moderna? ¿El desamparo del judío? ¿La búsqueda de una inalcanzable trascendencia?

La inteligencia sentiente se siente arrojada a la búsqueda, movida por el enigma de lo real que aparece en las grandes obras de arte. Esa búsqueda elabora esbozos que luego se convierten en modos de experiencia, que en este caso exigen compenetración con la obra de arte. La obra de arte al *dar-de-sí*, debido a su respectividad, genera múltiples significados, de ahí su riqueza y el gozo de su contemplación. De este modo se entiende que el esfuerzo de miles de pensadores y de críticos para descifrar el mensaje de las creaciones artísticas no las haya agotado. *Don Quijote*, *Hamlet*, la *Gioconda* y la *Novena sinfonía*, y tantas otras hijas del ingenio humano, siguen gozando de perenne juventud, dando eterno sustento a las discusiones y críticas de los hombres.³⁸

Otras afinidades entre la experiencia estética y la experiencia religiosa son el asombro y el rapto que están en el origen de las mismas. El pasmo, que nos saca de lo objetivo dominable y consabido y que llega a veces a suspender el ritmo de nuestras operaciones psicofísicas

³⁸ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 523.

cotidianas, también es el rasgo que caracteriza la aparición del fundamento personal absoluto que arrebató el corazón, que arranca la adhesión de la persona entera en la experiencia religiosa. La belleza requiere una respuesta de todo el hombre, aunque empiece por abordar uno o varios de los sentidos externos.

La admiración por la belleza implica, como en la religión, una epifanía (*Erscheinung*). Por muy espiritual que sea, toda religión tiene sus teofanías: unas extraordinarias (a hombres excepcionales y en momentos excepcionales) y otras normales, que constituyen el culto sagrado y se caracterizan por la actualización y presencialización de lo *absolutamente Otro*. La teofanía es esencial en el culto cristiano, es la actualización sensible del misterio; la liturgia es una ruptura del curso del tiempo histórico y de las dimensiones del espacio³⁹: en definitiva, una superación de lo meramente objetivo y una entrada en lo envolvente superobjetivo o ambital. Estas experiencias consiguen, como advierten Zubiri, Guardini y otros, la unión de lo sensible y lo intelectual con el misterio. Nunca, afirma Plazaola, la vista y el oído sensibles están tan fundidos con los órganos superiores de la fe, como en el juego litúrgico.

³⁹ Cfr. *Ibíd*, pág.601.

La mirada y el oído llevan a una profunda contemplación del espíritu.⁴⁰

a) Diferencias entre la experiencia estética y la religiosa.

Hay que reconocer también las diferencias entre estas experiencias. La radicalidad y ultimidad de la experiencia religiosa sobrepasa a las demás y las fundamenta. La totalidad comprensiva a la que aspira la experiencia religiosa sobrevuela y supera al resto de experiencias:

"La experiencia de la belleza es arrebatadora por la comprensión profunda que aporta, pero siempre es 'parcial' en su objeto: el contemplador ha puesto un límite a su percepción, aunque adivine panoramas que su visión no alcanza. En cambio, la experiencia religiosa pone al hombre ante un panorama infinito. Si se le pregunta qué es lo que entra en esa experiencia, diría que *todo*."⁴¹

⁴⁰ Cfr. *Ibid*, pág.602. Para una hermenéutica del símbolo religioso desde la perspectiva de H.G. Gadamer (que no coincide exactamente con la que aquí exponemos) cfr. TREBOLLE, J.: *Estética e historia en la hermenéutica de lo religioso*. En VV.AA.: *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*. Er, Revista de Filosofía, Barcelona 1998, págs.535-559.

⁴¹ PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 602.

Ambos modos de experiencia coinciden en conjugar dos aspectos que, en la perspectiva objetivista del interés vital, aparecen como antinómicos: necesidad y libertad, obediencia y amor. La experiencia estética nos manifiesta que hay una *sumisión* misteriosa en la base de toda aventura artística. El inspirado es un poseído; se deja envolver, penetrar y llevar por algo que parece superar su propia razón. Su acción no se reduce al ejercicio de un poder técnico, a una causalidad monodireccional, cuyas leyes domina, sino también a no poner obstáculos a los surtidores de su fuente interior, dejándose apelar por ella. La obra sólo es suya, porque antes se ha dejado él mismo poseer por el poder de lo real.

La afinidad que la experiencia religiosa presenta con esta obediencia del artista no puede esclarecerse a la luz de la psicología. Sólo la teología nos acerca a una comprensión de la vida interior del hombre religioso. Ella nos dice que la caridad difundida por el Espíritu que habita en el alma del justo le da un *sensorium*, un gusto, un instinto, que se convierte en principio de acción obediente y amorosa⁴², como afirma el Aquinate. Este principio, que proviene de la realidad absolutamente

⁴² *Suma contra gentiles*, IV, 22, citado por PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 605.

absoluta, se hace tan íntimo como la propia interioridad, como el propio fondo formal de la persona. La fe religiosa pone el alma al ritmo de Dios⁴³ y al no ser Dios algo externo, distante y extraño a la persona, sino su fundamento personal, ese ritmo une en contraste la máxima libertad con la *obediencia*. La analogía con el artista creador es innegable⁴⁴, pues también éste experimenta dentro de sí la impelencia inexorable que le lleva a gastar toda su fuerza en la realización de un esbozo interior. Esta vocación a la belleza puede exigir la ascesis más rigurosa y, de hecho, la ha exigido en sus más altas creaciones.⁴⁵

A pesar de estas analogías y afinidades, siempre queda a salvo la irreductibilidad de las diversas experiencias. No se puede asimilar plenamente el arte, la poesía, a la mística religiosa. Aunque la poesía quiera

⁴³ "Si todo lo bello se sitúa objetivamente en la encrucijada de aquellos dos momentos que Tomás llama *species* y *lumen*, la forma y el esplendor, su encuentro se caracteriza por los dos momentos correspondientes del percibir y del ser arrebatado. La doctrina que estudia la contemplación y la percepción de lo bello (...) y la doctrina que trata de la fuerza arrebatadora de la belleza van inseparablemente unidas, pues nadie puede percibir lo bello sin ser arrebatado, y sólo puede ser arrebatado aquel que lo percibe. Esto vale también para las relaciones teológicas entre fe y gracia, porque la fe adopta una actitud de entrega al percibir la forma de la revelación, a la vez que la gracia se apodera del creyente y lo eleva hacia el mundo de Dios." (BALTHASAR, H.U.von: *Gloria. Una estética teológica*, o.c., Vol. 1. pág.16.)

⁴⁴ Sobre la percepción de la belleza en el mundo cristiano cfr. RUIZ RETEGUI, A.: *Pulchrum*, Rialp, Madrid 1998, págs. 73-113.

⁴⁵ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 605.

considerarse como *epifanía*, siempre será algo muy distinto de la experiencia mística. En poesía siempre queda al fin lo ignoto; las manifestaciones que se presentan como resplandecientes apariciones, siempre se resuelven en lo que son: oscuridad. El nivel de certidumbre del místico supera ampliamente la luminosidad del arte: él sabe del más-allá; su conocimiento es certidumbre.

El arte necesita siempre de una mediación material, objetiva. La poesía y el arte plasman una *forma* en una materia; la necesidad de una *imagen*, de una figura sensible, hace del arte y de la poesía un ejercicio fascinante, pero siempre necesitado de mediación. La consecución de esta meta parece absorber la aspiración colosal de ciertos artistas, haciendo del arte un acto mediato, sometido a la necesidad de los sentidos. El místico, al contrario, según va alcanzando su meta, se siente más desprovisto de toda mediación⁴⁶, tiende al silencio, y todo lo que verdaderamente le importa rebasa la articulación lingüística. Esto no quiere decir que no

⁴⁶ Esta ausencia de mediación no quiere decir que se realice la presencia de Dios en sí mismo. "Dios no se da en la experiencia, pero es captado en la experiencia...Y el signo a través del cual se capta a Dios es el acto religioso mismo...La experiencia religiosa es exactamente la conciencia de la mediación realizada por el acto, la conciencia de la relación que el acto establece entre Dios y el hombre." (MOURoux, J.: *L'expérience chrétienne*, Paris 1954, pág. 31 ss. Citado por Plazaola, pág.609, nota 41).

existan mediaciones en la experiencia religiosa. Pero esas mediaciones son más internas a la persona que las del arte, y en ellas se nos da la propia divinidad. En la experiencia mística hay siempre una iniciativa de la divinidad, por eso es siempre *gracia*, don efusivo. Nada puede hacer el hombre para ganarla. No hay *medio* posible a su alcance para llegar hasta donde se siente llevado⁴⁷, aunque también es cierto que el místico ha recorrido libremente, y con esfuerzo ascético, el camino que lleva a esa contemplación.

* * *

Los poetas y los artistas, lo mismo que los grandes inventores y lo mismo que los místicos y los santos, beben todos de la misma fuente del poder de lo real: la divinidad, pero con disposiciones diferentes, por vías distintas y según distintos modos de experimentar esa fuente:

"Pero yo sé que, en mi arte, Dios está más cerca de mí que de los demás; yo me acerco a El sin temor; yo siempre lo he reconocido y comprendido. Por eso, la suerte de mi música no me inquieta;

⁴⁷ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 608.

ningún mal puede provenir de ella; el que la comprenda se liberará de la miseria que arrastra a los hombres."⁴⁸

"Y así, cuando en la poesía -o también en la música, la más fascinante de las expresiones poéticas- nos sorprendemos bañados en lágrimas, lloramos entonces, no, como supone el abate Gravina, por un exceso de placer, sino por cierta pesadumbre ambiciosa e impaciente, de nuestra incapacidad para alcanzar plenamente aquí en la tierra, de una vez y para siempre, aquellos gozos divinos y arrebatadores, de los que, mediante la poesía o la música, sólo conseguimos breves e inseguros vislumbres."⁴⁹

"Igualmente, pienso que todo lo que es verdaderamente bueno y bello, con belleza interior, moral, espiritual y sublime, en los hombres y en sus obras, viene de Dios."⁵⁰

"Los verdaderos artistas son los más religiosos de entre los mortales. Se cree que los artistas vivimos para los sentidos y que nos basta el mundo de las apariencias. Se nos considera como niños que se emborrachan de atrayentes colores y que se divierten con las formas como con muñecas...Se nos comprende mal. Las líneas y los matices no son para nosotros más que signos de realidades ocultas. Más allá de las superficies, nuestra mirada se hunde hasta el espíritu, y, cuando luego reproducimos contornos, los enriquecemos con el contenido espiritual que ellos cubren."⁵¹

⁴⁸ BEETHOVEN, *Carta a Bettina Arnim*, 1810.

⁴⁹ ALLAN POE, E.: *The Poetic Principle*.

⁵⁰ VAN GOGH, *Cartas a Teo*, 17-9-1875.

⁵¹ RODIN, A.: *L'Art. Entretiens recueillis par Paul Gsell*.

"No hay un sólo novelista, por atrevido que sea, que, en la medida en que nos enseña a conocernos, no nos aproxime a Dios.(...)A ningún escritor le está permitido introducir a Dios en su relato, del exterior, si puedo expresarme así. El ser infinito no está a nuestra medida; lo que está a nuestra medida es el hombre; y es en el interior del hombre, como está escrito, donde se descubre el reino de Dios."⁵²

"La belleza es la intuición de la unidad, y sus caminos, los místicos caminos de Dios".

"En este mundo de las evocaciones sólo penetran los poetas, porque para sus ojos todas las cosas tienen una significación religiosa, más próxima a la significación única. Allí donde los demás hombres sólo hallan diferenciaciones, los poetas descubren enlaces luminosos de una armonía oculta. El poeta reduce el número de las alusiones sin trascendencia a una divina alusión cargada de significados."⁵³

Unos y otros, más o menos conscientemente, son imitadores de Dios por estar dominados por ese poder de lo real cuya fuente última es la divinidad. Las finalidades y maneras como imitan a Dios son diversas, pues unos están destinados a incrementar el tesoro humano

⁵² MAURIAC, F.: *Le roman*. Todas las citas de estos artistas están tomadas de PLAZAOLA, J.: o.c., págs. 611-613, 615, 619.

⁵³ VALLE-INCLÁN, R.: *El anillo de Giges*, en *La lámpara maravillosa*, Espasa Calpe. Madrid 1960, págs.36-37. Citado por DELCLAUX, F.: *El silencio creador*, o.c., págs.38-39.

de la belleza o del saber científico: se asemejan a Dios creador. Otros son llamados, de un modo especial, a entrar libremente en el misterio de la divinidad, a una relación personal intensa con Dios, a hacer conocer, por imagen y semejanza, la santidad de Dios, a imitación del Dios-Hombre⁵⁴. Obviamente el poeta, el artista y el inventor pueden también ser santos, es decir hacer su vida en función de Dios, de un modo intensamente personal, lo que les convierte también en místicos en cierto modo. El místico ve en todo a Dios como presencia personal y fundamento de lo real, y hace su vida en función de esta *comprensión*.

4) Afinidad entre la experiencia ética y la experiencia religiosa.

Todas las experiencias reversibles ponen al hombre en contacto con una forma peculiar de manifestación del Absoluto. En todas ellas se presencializa de algún modo la cuestión por el sentido último de la vida, y todas

⁵⁴ Cfr. PLAZAOLA, J.: o.c., pág. 610.

ellas abren al hombre, allende la relatividad de sus múltiples actos concretos, hacia una realidad de la que no puede disponer y a la que debe aceptar⁵⁵.

Los relatos de los conversos manifiestan que en el espíritu de éstos latía un profundo deseo de verse inmersos en un espacio lúdico, envolvente y superobjetivo, en el que poder adquirir plenitud, luz, alegría, paz. Buscaban un tipo de vida creativa que les sacase del vacío existencial. Este juego creativo lo encontraban en la experiencia ética y religiosa, que implica: fundación de modos relevantes de unidad, instauración de un clima de nobleza, generosidad, luminosidad y sentido.⁵⁶

Ya dijimos, que la religación es un hecho total, integral, es la raíz de la realidad personal, la raíz de que cada cual llegue a ser realmente un Yo, mí Yo; es un hecho radical. La religación al poder de lo real es, pues, la base de la obligación ética⁵⁷. En la obligación ética estamos sometidos a algo por ser realidades personales, "vamos a" algo, y en la religación "venimos

⁵⁵ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*, o.c., págs.174-175.

⁵⁶ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cuatro filósofos en busca de Dios*, o.c., pág.208.

⁵⁷ Cfr. GRACIA, D.: *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. Real Academia Nacional de Medicina, Madrid 1990, pág. 86.

de"⁵⁸. En este carácter circular, reversible, estriba la afinidad entre ética y religión. La religión da carácter fundamental y último a la ética, sin ella la ética permanecería en un ámbito de relatividad y penúltimidad.

El hecho de la conciencia moral no puede tener una explicación meramente ética, o meramente inmanente o subjetivista. En la conciencia aparece el *dictar*, y no sólo *lo que dicta*. Es una dimensión física esa voz de la conciencia que dicta: se trata del poder de lo real.

"La religación tiene esencialmente esta dimensión de 'voz-a' mí de la conciencia (aunque no se agote en ella, que es otra cuestión). El agnóstico y el ateo están por eso religados a un poder último, posibilitante, imponente, que es la voz que me dicta a mí en la conciencia. Esta voz es, por tanto, un momento de la deidad, y a él está religado todo hombre, sea o no ateo o agnóstico"⁵⁹

La voz de la conciencia es un modo de intelección sentiente, es una intelección auditiva. En la intelección sentiente estamos en la realidad, no sólo en esta o aquella cosa real. Y la presencia de lo real puede ser direccional, en noticia, en hacia, etc.; y la respectividad de lo real hace que en esa intelección, que

⁵⁸ Cfr. ZUBIRI, X.: HD, págs. 93-94.

⁵⁹ ZUBIRI, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., pág.303.

es la voz de la conciencia, vaya envuelto el resto de las cosas.⁶⁰

"Por esto, la voz de la conciencia no es un fenómeno meramente moral, sino que es la voz de la realidad que remite a su *fundamento*, y que palpita sonoramente en el fondo de esa realidad que yo soy, de mi realidad absoluta. Religados a la realidad última, posibilitante, impelente, su poder nos hace ser absolutos, nos inquieta radicalmente, y nos llama en la voz de la conciencia por la que todo acto, por modesto que sea, está remitido físicamente al fundamento real de ese poder."⁶¹

El carácter absoluto de las obligaciones éticas, de las obligaciones de conciencia, en un ser no absolutamente absoluto como es el hombre, constituye un enigma o un misterio. Es el orto de la experiencia religiosa. En esto estriba la conexión, el desembocar de una experiencia en la otra: la experiencia religiosa confiere la fundamentalidad, el carácter absoluto, que la experiencia ética pretende. A su vez, sin experiencia ética, quedándose en un ámbito de mero dominio objetivista y técnico, sería difícil llegar a la experiencia religiosa:

⁶⁰ Cfr. *Ibíd*, pág.304.

⁶¹ *Ibíd*, págs.304-305.

"Entregarme a la realidad-fundamento en cuanto tal es entregarme a la fundamentalidad propia, hacer mía su fundamentalidad. Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura *formalmente* y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente."⁶²

Estamos inexorablemente lanzados por el poder de lo real a adoptar libremente una forma de realidad. La volición es adopción o apropiación de posibilidades de forma de realidad. Esta volición consiste radicalmente en voluntad de realidad personal, pues abarca toda mi realidad. La realidad está actualizada en la intelección sentiente, y en cuanto actualizada en ella es lo que se llama verdad real. La voluntad de realidad es, pues, voluntad de verdad; no es mera capacidad, ni acto sino actitud.⁶³

La voluntad de verdad no se reduce a mera autenticidad, como pretendían Nietzsche y Sartre. La mera autenticidad puede encubrir la falsedad, bajo capa de voluntad de poder, o de libertad absoluta. Pero la autenticidad es un momento del logos en su dinamismo campal. Y el logos se apoya en la aprehensión primordial de realidad, que nos instala en la nuda realidad. Esta realidad, en cuanto actualizada en mi intelección, es la

⁶² HD, pág.255.

⁶³ Cfr. HD, pág.106.

verdad real que tiene varios aspectos: ostensión o manifestación de realidad, fidelidad o firmeza y efectividad. A esta verdad aspira la voluntad ética y la voluntad de fundamentalidad, la voluntad que busca en *hacia* su fundamento.

La voluntad de poder y la libertad absoluta ocultan la verdad real y la reducen a mera autenticidad. La persona no sólo aspira a ser auténtica -aunque esta postura constituye en sí un valor-, sino a ser conforme a la verdad real de su ser personal. El ser-en-sí, sartriano; y el mundo nietzscheano como voluntad de poder en eterno retorno son encubrimientos de la verdad real. Por eso el hombre actual, postnietzscheano y postsartriano, busca la verdad real y su fundamento. La realidad-fundamento, presente en *hacia* en la experiencia religiosa, tiene estos caracteres de la verdad real. Este lanzamiento es un hecho constitutivo del hombre, que en cada acto suyo está realizando una volición de verdad (manifestación) real, apoyado en el poder, la firmeza y la efectividad de lo real. En ella tiene que adquirir una forma de realidad, y no en el vacío de sentido o en la absoluta creación, que a partir de la nada hace su humana, demasiado humana, voluntad de poder.

Se trata de una búsqueda que conecta la experiencia ética con la religiosa: ¿cómo se enlazan, estructuran o articulan las cosas en 'la' realidad, para poder optar por una forma de realidad personal?⁶⁴

En la formulación y respuesta a esta pregunta resplandece la afinidad entre la ética y la religión.

5) Afinidad entre las diversas experiencias.

Cada dimensión de la realidad, cada ámbito, tiene su independencia. La verdad real como automanifestación, desvelamiento y patentización del ser es un hecho originario e irreductible -propio de la aprehensión primordial de realidad-, no se puede negar. Lo mismo el orden ético como imposición a la libertad del bien como valor obligante. Desde esta obligatoriedad se justifican todas las demás, ella se justifica por sí misma, tiene un carácter absoluto, y a su vez remite al fundamento último de lo real. En la experiencia estética, la belleza

⁶⁴ Cfr. *Ibid*, págs. 107-108.

resplandece en todas las realidades como un halo indefinible, y se fundamenta a sí misma pero no es independiente del resto de dimensiones de lo real. La belleza aislada se convierte en algo estéril y empalagoso, como ha mostrado el decadentismo esteticista. Pero esto no obsta para decir que, a través de cualquier realidad o actividad del hombre, la existencia toda se ve invadida por la presencia de un valor que la dignifica: la belleza.⁶⁵

De hecho, como advierte Heidegger entre otros, hay una correlación entre el arte y la manifestación del ser⁶⁶. En el arte se da esa automanifestación y luminosidad en que consiste la verdad real, y por eso los poetas y los pensadores son los guardianes del ser. Aunque, como advierte María Zambrano, hay diferencias metódicas entre la poesía y la filosofía:

"La poesía es ametódica, porque lo quiere todo al mismo tiempo. Y porque no puede, ni por un momento, desprenderse de las cosas para sumergirse en el fundamento -en esto se diferencia de la actitud religiosa-. Y porque tampoco puede desprenderse, ni por un instante, del origen, para captar mejor las cosas -ahí se distingue de la filosofía-. Quiere ambas cosas a la vez. No distingue, lo mismo que no puede distinguir entre el ser y la apariencia. No

⁶⁵ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.: o.c., pág.181.

⁶⁶ Cfr. ZAMBRANO, M.: *Filosofía y poesía*, o.c., pág. 112.

distingue porque no decide, porque no se decide a elegir, a escindir nada: ni las apariencias, del ser; ni las cosas que son, de sus orígenes; ni su propio ser de allí donde saliera."⁶⁷

Estas diferencias, que en algunos momentos son conceptuadas por Maria Zambrano con categorías inexactas (racional-irracional), no impiden la afinidad de las diversas experiencias, sólo delimitan su propio territorio. Por lo que se puede afirmar que el arte y el pensamiento, al igual que la religión y la ética, guardan la memoria del ser después de la amnesia objetivista. Con su actividad, los artistas y los pensadores abren el ámbito de lo superobjetivo, al igual que los hombres religiosos el ámbito del misterio:

"Desde esta superioridad, el poeta habla siempre como si expresara e invocara al ente por primera vez. El poetizar del poeta y el pensar del pensador siempre dejan tanto vacío en el espacio cósmico que cualquier cosa en él pierde por completo su carácter indiferente y banal, ya sea un árbol, una montaña, una casa, el trino de un pájaro."⁶⁸

⁶⁷ Ibíd, pág. 113.

⁶⁸ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, o.c., pág.33.

A pesar de su originaria radicalidad, ninguna de esas experiencias (ética, estética, metafísica) se identifica con la condición humana como totalidad y ninguna la agota. El hombre es razón sentiente, decisión moral y emoción estética, y así se realiza como realidad personal. Pero la persona no es una dimensión más ni una experiencia más, sino el centro que las realiza e integra. La experiencia religiosa es la manifestación de la relación constitutiva (respectividad) de ese centro personal con ese horizonte inabarcable al que está abierto (la realidad da-de-sí), con ese abismo inagotable en el que está enraizado que es el Absoluto. El poder de lo real y la conciencia moral nos ponen en camino *hacia* ese Absoluto. En la experiencia o actitud religiosa (irreductible a las otras), que es relación de respuesta personal al Absoluto, en el Misterio, el hombre religioso unifica e integra todas las experiencias y les confiere sentido último y definitivo.

El Absoluto es realidad absolutamente absoluta, y por tanto personal (se puede considerar como un Tú a la Divinidad, pues Dios es *realidad absolutamente suya*). Como viene repitiendo la filosofía personalista y dialógica contemporánea, sólo en la interpelación por el Absoluto, es decir, en la forma personal de aparición del

mismo, que constituye la divinidad, aparece de forma definitiva el Absoluto para un hombre que es persona. Y sólo en la respuesta a esa interpelación bajo la forma personal de la invocación propia de la actitud religiosa realiza este sujeto su más alta posibilidad, el ejercicio de su centro personal en la relación viva con el Tú absoluto.⁶⁹ El esquema *apelación-respuesta* abre el camino a la comprensión de la vivencia dialógica de la divinidad.

De este modo se supera el objetivismo en la experiencia religiosa, y se considera a ésta como la entrega al fondo trascendente de la persona, que es Dios. En lo más íntimo de mi propia interioridad personal se encuentra Dios, al decir del santo pensador de Hipona.

Así pues, la experiencia religiosa unifica, da sentido y fundamentalidad a las demás experiencias, conectándolas con el fondo personal del hombre en su camino al Absoluto.

* * *

⁶⁹ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.: o.c., pág.182-183.

Iniciamos esta tesis analizando la experiencia estética como propedéutica de acceso a lo superobjetivo, y finalizamos volviendo a ella como inicio de una especie de *paideia* que nos lleve a inteligir la afinidad entre las diversas experiencias. No se pueden entender la estética, ni la ética, ni la metafísica, ni la religión, como meros ejercicios de la voluntad de poder. En todos ellos, bien que en diverso grado, estamos instalados en la realidad: jugando creativamente con ella (estética, ética), explicitando su índole estructural (metafísica) y buscando su fundamento último para entregarnos a Él (experiencia religiosa). Lo expresa Heidegger en su críptico lenguaje, en un intento de superar el objetivismo:

"El saber es el poder-poner-en-obra del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo. Los griegos llaman expresamente *téchne* al arte mismo y a la obra de arte porque el arte detiene de la manera más inmediata y hace sostenerse al ser, o sea, a lo que aparece estando allí en sí mismo en la presencia de la obra. La obra de arte no sólo es obra porque es producida y hecha, sino porque efectúa el ser en un ente. E-fectuar significa aquí realizar en la obra aquello en lo que el brotar imperante, la *physis*, muestra su brillo como apariencia. Gracias a la obra de arte, entendida como el ser que es en tanto ente, todo lo demás que aparece y que se puede

hallar llega a confirmarse, a ser accesible, interpretable e inteligible como ente o como *no-ente*.”⁷⁰

El ser humano, al decir de Jaspers, tiende inevitablemente al objetivismo. El esteticismo, el emotivismo ético o el pragmatismo, el olvido del ser, la fatiga del absoluto que lleva a la indiferencia religiosa y el agnosticismo, etc., son muestras paradigmáticas de la caída en el objetivismo. Lo objetivo tiene sobre el hombre un poder de fascinación sorprendente, y con todo su ser (inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante) debe luchar por atravesar esa barrera (esto significa experimentar) hasta hacerla transparente y lugar de presencia luminosa de lo superobjetivo:

“El estado descubierto sólo se produce al efectuarse por la obra, esto es, por la obra en la palabra de la poesía, por la obra en la piedra del templo y de la estatua, por la obra en la palabra del pensamiento, por la obra de la *polis* como lugar de la historia que funda y conserva todo ello. (De acuerdo con lo explicado anteriormente, hay que entender “obra” siempre en el sentido griego, como *érgon*, como lo pro-puesto y pro-ducido en el estado descubierto). La conquista del descubrimiento del ente, y con ello, del ser mismo en la obra, es una conquista que ya en sí misma sólo

⁷⁰ *Introducción a la metafísica*, pág.147.

se produce en incesante lucha contra el encubrimiento, el ocultamiento y la apariencia."⁷¹

En esta lucha contra el encubrimiento y el ocultamiento objetivista, participan todos los auténticos pensadores, artistas y hombres religiosos. Cada uno con su método, con sus vías, con sus esbozos y sus experiencias:

"Lo que encuentro un poco, en todas las producciones del espíritu, es atención, tanteos, claridad inesperada, noches oscuras, improvisaciones y ensayos o reiteraciones urgentes. Hay, en todos los hogares del espíritu, fuego y cenizas; la prudencia y la imprudencia; el método y su contrario, el azar bajo mil formas. Artistas, sabios, todos se identifican en lo minucioso de esta vida extraña del pensamiento. Puede decirse que en cada instante la diferencia funcional de los espíritus en actividad es indiscernible. Pero, si se mira bien a los efectos de las obras hechas, se descubre en unos una particularidad que los agrupa y que los opone a todos los otros."⁷²

Los esbozos, tanteos, noches oscuras, improvisaciones, ensayos, etc, son parte del juego creativo con la realidad. La evidencia es una exigencia

⁷¹ Ibíd, pág.173.

⁷² VALÉRY, P.: *Cours de Poétique*, en *Variété V*. Citado por PLAZAOLA, J.: o.c., pág.372.

de la realidad, no la consecuencia de un *a priori* metodológico nuestro impuesto a lo real. La realidad también juega con nosotros, lo mismo que su fundamento absoluto, de ahí la vanidad de las pretensiones de exactitud cuantificable o empirista para todo conocimiento.

Sólo en ese encuentro con la realidad, en sus diferentes vertientes y dimensiones, como consecuencia del juego creador, se puede alcanzar un conocimiento ajustado a cada tipo de realidad. En ese encuentro, abandonada toda voluntad de mero dominio, resplandece la luz y la verdad del ser y de la realidad. Se disuelven las barreras creadas por lo meramente objetivo, y el hombre ve las diversas experiencias como estructuralmente afines, aunque irreductibles, pues están inmersas en la unidad diversificada de lo real. La realidad no consta de compartimentos estancos, sino que es esencialmente, constitutivamente, *comunicativa*, expansiva.

* * *

Sólo nos resta unir en las conclusiones todas las ideas que han ido apareciendo a lo largo de esta tesis doctoral.

CONCLUSIONES

Hemos venido observando una serie de elementos comunes en los cuatro tipos de experiencias analizados en esta tesis doctoral:

1.- Se trataba en todos ellos de experiencias reversibles y, por tanto, nos instaban a sacar el concepto de experiencia de los estrechos márgenes del objetivismo.¹ El objetivismo había reducido la experiencia al coto de lo meramente empírico o verificable con métodos experimentales. Algo exclusivamente cognoscitivo, y por tanto, incomprometido. El subjetivismo la había reducido a algo meramente subjetivo e irracional. Había que superar el dilema *sujeto-objeto*, sin caer en el *inobjetivismo*. También era necesario superar la antítesis experiencia-pensamiento o

¹ "Existe un nexo profundo entre el conocimiento de los valores y el amor, la actividad creadora, el juego, la voluntad de encuentro, el sentimiento. Para captar dicho nexo, debe evitarse todo reduccionismo y entender con la debida amplitud las diversas vertientes de la experiencia humana. La ampliación y profundización del concepto de experiencia realizado por la filosofía contemporánea abre una sólida vía a la fundamentación rigurosa de la ética y la estética."(PaCom, pág.243.)

conocimiento, y la reducción de la experiencia a lo meramente particular y objetivo.

2.- La filosofía del siglo XX ofrece elementos útiles para esta superación del objetivismo y del subjetivismo. Desde la fenomenología, la filosofía intenta situarse en la experiencia originaria en la que no se han dissociado todavía el sujeto y el objeto. A partir de aquí se puede advertir, como hace Zubiri, que la experiencia no se reduce a la percepción de unos contenidos, sino a la aprehensión de realidad: es la intelección sentiente. Esta intelección es una captación inmediata de la realidad en todas sus dimensiones (de un modo implícito, pues no es un conocimiento) y nos instala en la realidad haciendo del hombre un animal de realidades y no de meros objetos. El intelecto humano no es un simple manipulador desarraigado de objetos.

No se puede eliminar este primer contacto con lo real -de ahí el valor de la función simbólica del conocimiento-, pero tampoco podemos recluirnos en este estado vital, que implicaría ceder al vitalismo irracionalista. Por eso hay que tomar distancia de perspectiva que explicita la riqueza de la aprehensión primordial; ésta se va desplegando en ulteriores modos (logos, razón) que nos sitúan en lo superobjetivo. La

experiencia humana, por tanto, incluye los sentidos y la intelección, lo que implica no despreciar la riqueza del conocimiento sensible y simbólico-imaginativo (Ricoeur). Con la función simbólica se corrige el imperialismo de la objetividad científica y se descubre la inteligibilidad específica del arte, la moral, etc.

3.- Esta ampliación de la experiencia exigía simultáneamente un similar ensanchamiento del horizonte de realidad:

a. *Realidad* no es lo mismo que *objetividad*. La realidad tiene una vertiente que supera lo meramente objetivo, por lo que puede llamarse *superobjetiva* (López Quintás), *ambital* o *campal* (Zubiri). Las realidades superobjetivas superan lo cósmico, son envolventes, atmosféricas, dimensionales y correlacionales por ser fruto de la interacción de varias realidades al entrecruzarse creativamente. Estas realidades superobjetivas se expresan y patentizan en medios objetivos, pero no se reducen a ellos.

La superación del objetivismo es el deseo programático de gran parte de la filosofía del siglo XX, pero este proyecto no siempre llegó a realizarse, pues en muchos casos se cayó en el mero inobjetivismo (Jaspers,

Ortega, etc.), y la realidad se esfumó de las manos de los filósofos. Es preferible, pues, emplear una denominación positiva para lo ambital (superobjetivo), en lugar de la meramente negativa (inobjetivo).

b. El objetivismo suele despreciar la imaginación por considerarla como la facultad de lo irreal, cuando en realidad expresa la riqueza superobjetiva de lo real. El esquema **real-irreal** es inexacto, implica un grave riesgo, ya que, si se identifica expresa o implícitamente **real** con **objetivo** -como opuesto a lo meramente subjetivo-, las realidades superobjetivas vienen a ser consideradas automáticamente como irreales. Esta injusta calificación ejerce un papel deformador en el análisis y comprensión de los fenómenos éticos y estéticos.

c. Esta superioridad de lo superobjetivo o ambital, propio de los acontecimientos éticos, estéticos, metafísicos y religiosos, no conlleva una invasión de la ambigüedad o el relativismo en el campo del conocimiento, pues esa pretendida ambigüedad no procede de una falta de claridad intelectual, sino de la riqueza propia de lo **superobjetivo**, que impide reducirlo a esquemas unidimensionales.

El esquema **objetivo-superobjetivo** es pues, más flexible que el esquema real (objetivo)-irreal (superobjetivo), y ofrece una mayor comprensión de la relación que existe entre los diversos modos de realidad.

d. Relacionada con el esquema anterior, se encuentra la distinción marceliana entre **misterio y problema**. Esta distinción participa de las mismas propiedades que la anteriormente mencionada. Entre problema y misterio hay una diferencia esencial: un problema es algo con lo que me enfrento, algo que encuentro por entero ante mí (objetivo), que por lo mismo puedo delimitar y reducir; en tanto que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy envuelto, comprometido, y que, en consecuencia, no es pensable sino como *"una esfera en la que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial."*²

No se debe confundir el misterio con lo incognoscible. Lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. "Por el contrario, el reconocimiento del misterio es un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función

² MARCEL, G.: *Ser y tener*, o.c., pág.117.

del cual quizás se defina rigurosamente toda positividad."³

En toda experiencia, aunque de un modo especial en la ética y la religiosa, resplandece el misterio. En la experiencia estética aparece como sugerencia que nos atrae e intriga, envolviéndonos en la nostalgia de un no sé qué; en la ética, como misterio o enigma personal.

4.- El método de pensamiento circular asumía el reto de esta ampliación de la experiencia gracias a una teoría del juego creador y al empleo de la intuición intelectual inmediata indirecta.

Este método es necesario porque en la aprehensión primordial de realidad se nos muestra una riqueza aún no explícita, una unidad que se manifiesta en unas notas o elementos objetivos. Para lograr la comprensión de la riqueza de lo primordialmente aprehendido, la inteligencia desarrolla un dinamismo por el campo superobjetivo de la realidad (lo que Zubiri llama logos y razón sentiente). La intelección campal nos permite entender el carácter *relacional* de la realidad sin caer en el *relativismo*.

El método de pensamiento circular permite acceder a toda la riqueza y variedad que la realidad ofrece. Es un

³ *Ibíd.*

método riguroso y flexible a la vez, presente en gran parte de la filosofía contemporánea. Incluye una teoría del juego creador, es decir una concepción del logos humano como libre y creador, y también otorga a la razón una función de búsqueda profunda de lo real. La libertad del logos y de la razón no implican arbitrariedad, sino un movimiento intelectual no unívoco en un campo de realidad; y, por otra parte, la realidad campal o superobjetiva nos da o nos quita la razón. Nunca se abandona la aprehensión primordial. Esta noción zubiriana conecta con la propuesta de López Quintás de una **intuición intelectual inmediata indirecta**, que supere la intuición empírica y la intelectual mediata. La intuición intelectual inmediata indirecta no se opone al discurso racional, ni al conocimiento universal, ni al conocimiento por testimonio.

Con este método se pretende llegar a una comprensión de lo primordialmente aprehendido, y como lo aprehendido tiene un aspecto objetivo y otro superobjetivo, se requiere combinar la *inmediatez* de la presencia con la *temporalidad* del discurso a través de los perfiles objetivos. La categoría de *inmediatez* indica que el paso de los elementos objetivos a los superobjetivos no es una inferencia, sino una intuición, una *visión en persona* (como ha mostrado la filosofía personalista y dialógica

contemporánea: Lévinas, Buber, Marcel, etc. Cfr. Parte II, capítulo 4). En la intuición no se intuye de golpe el *objeto todo*, pero sí *todo el objeto*, no *la persona toda* por ejemplo, pero sí *toda la persona*.

5.- El conocimiento de lo superobjetivo, de lo personal, no se realiza mediante el esquema **acción-pasión**, sino mediante el esquema **apelación-respuesta**. No se trata de hacer que algo nos muestre su propia índole por una acción nuestra, sino asistir a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad. Esta intuición vinculada al discurso da lugar a la **verdad en encuentro**, que vincula compromiso y contemplación, teoría y praxis, amor y conocimiento. Las realidades superobjetivas nos apelan para que entremos con ellas en diálogo creador.

La verdad en encuentro no es algo meramente teórico, pues debido al carácter ambital de lo real, el dinamismo de la intelección implica tanto la *distancia* de lo primariamente aprehendido como la *inmediatez*. Este dinamismo circular, que es un juego creador, vincula la intuición y el discurso buscando comprender lo superobjetivo no como algo aislado, sino como algo envolvente que implica al propio sujeto comprensor, y le apela a la creatividad.

6.- La evidencia que consigue esta intuición es fruto de un esfuerzo, pues implica una intelección campal, y no sólo la aprehensión primordial que tiene una evidencia dada, pero no lograda. La evidencia no se funda en la plena claridad, aunque en la evidencia se dé esa plena claridad. La evidencia es una exigencia de la realidad actualizada campal o ambitalmente, en distancia de perspectiva, por lo que esa claridad es como una expansión presencial de esa exigencia. No hay un único canon de evidencia, sino que cada realidad tiene exigencias distintas.

Para llegar a esa evidencia, a esa presencia de la realidad superobjetiva, el método de pensamiento circular se sirve de los "triángulos hermenéuticos". Estos triángulos, que López Quintás toma de la hermenéutica contemporánea completándolos con elementos de su propio pensamiento, representan la relación justa que debe darse entre la inmediatez y la distancia, para conseguir la presencia de lo real. Una ajustada y equilibrada relación entre la cercanía y la lejanía da lugar a una correcta comprensión que combina la inmediatez (no de fusión) y la distancia de perspectiva (no de desarraigo).

La intuición, además, es noérgica, no se reduce a lo noético, sino que implica a todo el ser del cognoscente, instala y retiene en la realidad y da al conocimiento un

carácter existencial y comprometido. Por eso pensamos que en la pretendida disociación de las diversas experiencias que hemos analizado en esta tesis subyace una voluntad de dominio meramente objetivo, o de fusión con lo real, y no una voluntad de respeto (dejar ser a lo superobjetivo) y de unidad amorosa con la realidad.

La unión de la intuición y el discurso da lugar a la comprensión en forma de experiencia, la cual tiene diversos modos: estética, ética, metafísica y religiosa.

7.- En este dinamismo creador de la experiencia, el lenguaje, visto de modo ambital, se convierte, como ocurría con la intelección campal, no en **medio para**, sino en **medio en** el que se plasma la condición superobjetiva de lo real y medio en el que se crean nuevos ámbitos. También el lenguaje responde al esquema *apelación-respuesta* y no al esquema *acción-pasión*. Al apelar a la realidad mediante el lenguaje, se la invita a una respuesta que transfigure lo objetivo, y permita conseguir un modo eminente de presencia como fruto de un encuentro. Esto es palmario no sólo en el lenguaje literario, sino también en el ético, metafísico y religioso: hablar es de suyo trascender.

8.- El juego creador es otro elemento del método de pensamiento circular. La hermenéutica contemporánea (Gadamer) destaca el carácter lúdico de todo acontecimiento estético. Pero se puede afirmar, como hacen otros autores citados en esta tesis (Cfr. Parte II), que existen diversos tipos de juego en consonancia con las diferentes modalidades de experiencia (ética, metafísica, religiosa, etc.).

El juego creador no es una mera imitación, o algo superfluo y separado de la seriedad de la vida corriente. Más bien está conectado al compromiso existencial y a la capacidad creadora. Jugar es crear algún tipo de realidad ambital, superobjetiva, bajo unas normas determinadas. El juego busca una distancia de perspectiva, y por tanto huye de la inmediatez de fusión. Por eso se afirma que es algo alejado de lo cotidiano (entendido como lo no-creativo), pero en modo alguno se le puede considerar como algo intrascendente y trivial. Cuando el logos y la razón se mueven por la realidad campal, ésta nos ofrece una serie de posibilidades que podemos asumir, ya sea de modo estético, ético, metafísico o religioso. Estas posibilidades que a la persona como ámbito de realidad le ofrece el ámbito de lo real en el que se mueve son posibilidades lúdicas.

La actividad lúdica no busca un fruto ajeno al obrar mismo, por lo que permite ampliar el alcance y profundidad de la experiencia. Al ver la realidad como un ámbito envolvente que nos apela a hacer juego con él, nos lanzamos a la tarea de seguir **por dentro**, genéticamente, por vía de trato, la articulación interna de la experiencia en sus diversas modalidades.

No necesita el juego la inclusión de una finalidad externa para poseer sentido. El juego es un ámbito de luz donador de sentido. A la luz del campo lúdico creado por el propio dinamismo del juego, resalta el sentido o el sinsentido de cada una de las jugadas. Toda jugada tiene significación, pero puede no tener sentido. El sentido es el significado especial que adquiere una jugada (acción) en una trama de relaciones. Todo esto enlaza la creatividad con el conocimiento y con la ética.

Con estos elementos podemos pasar directamente a mostrar las conclusiones sobre la afinidad estructural de las experiencias estética, ética, metafísica y religiosa.

* * *

Veamos someramente, para destacar su afinidad, estas cuatro experiencias:

9.- En la **experiencia estética** advertimos de un modo claro la índole propia de la creatividad, que después se aplica a las demás experiencias. Vimos cómo no se podía explicar la captación de la belleza de un modo meramente psicológico, pues no se reduce a una impresión subjetiva sino que surge de un modo relacional, en la correlación contemplador-contemplado. Lo bello es un ámbito de realidad con el que tiene que jugar el contemplador, no un objeto que hay que analizar con despego o fundirse con él.

Tomando un ejemplo, recordemos -como dijimos en la segunda parte- que la obra musical **apela** al intérprete al expresarse a través de los signos musicales; lo apela a **recibir activamente sus posibilidades** de juego creador y a entrar con ella en relación de presencia, pues la obra es un ámbito de realidad y no un mero objeto. Ese ámbito de realidad que es la composición musical, se despliega con un aire de poder, de autoafirmación poderosa, de realidad que se manifiesta como es y quiere realizarse como tal. Este modo de realidad constituye no solamente un **ser**, sino un **deber-ser**, una realidad que pide ser realizada tal como es. Al ser de este modo apelado, el

ejecutante se inmerge en la obra, se deja llevar por su capacidad configuradora y es entonces cuando gana su capacidad de comprensión cabal -al adquirir la distancia de perspectiva propia del juego creador- y su libertad, la libertad-de-ejecución. El ejecutante **configura la obra dejándose configurar por ella**. Se libera al religarse. Capta al ser captado. Se plenifica al dejarse sobrecoger, configurar desde arriba.⁴

10.- La experiencia estética también permite advertir la dualidad objetiva-superobjetiva de lo simbólico y del lenguaje (cfr. n.7 de estas conclusiones). Todo acontecimiento simbólico implica una interrelación que crea un ámbito de realidad y alumbra un sentido. El símbolo trasparenta la realidad en sí, es decir, su carácter relacional, respectivo. También el lenguaje, cuando no se reduce a mero objeto de dominio, se convierte en lugar de encuentro, y medio en el que se patentiza la realidad superobjetiva (sobre todo en el lenguaje creativo estético, ético, metafísico y religioso).

Sólo se puede ser creativo con el poder de lo real, que se patentiza a distancia de perspectiva. La luz de la belleza (como la del bien) brota al hacerse patente la

⁴ Cfr. CG, pág.104

realidad en su trama de interrelaciones. En esa trama ambital emerge la creatividad, por lo que una obra de arte que redujera al contemplador a mero receptor de estímulos anularía la creatividad y por ende la moralidad y la belleza.

11.- Advertimos (capítulos 1 y 2 de la segunda parte) que el carácter ambital de la realidad y la teoría del juego nos dan un apoyo imprescindible para la cabal comprensión tanto de la experiencia ética como de la estética. Así pues, sólo mediante la **recepción activa de las posibilidades** que ofrece el entorno -por vía de trato mediante el juego creador-, visto como ámbito de realidad y no como mero objeto, puede el hombre iniciarse en la vida ética.

La teoría del juego creador es una muestra clara de que para actuar libremente es necesario estar en vinculación a las normas que regulan en cada caso la creación de juego. En la interferencia entre el sujeto que actúa libremente y una trama de realidad envolvente, sometiéndole a unos cauces que le otorgan unas determinadas posibilidades, surge la luz y el sentido. La fuente de sentido no es el sujeto aislado, ni el mero objeto, sino el encuentro que permite el juego creador, y

que requiere esa distancia de perspectiva necesaria para evitar tanto la fusión como el mero dominio.

La ética constituye la marcha de la persona hacia la configuración de su ser personal relativamente absoluto. En la **experiencia ética**, el sujeto moral es apelado a **obligarse** en libertad-de-vinculación (libertad "en"), con un tipo de obligación que lo impele a desplegarse libremente. Este tipo de obligación o religación (cfr. Parte II, capítulo 4) en libertad no es dilemático, pues el hombre no se entrega a un objeto externo y extraño, a una instancia que lo obliga desde fuera, coactivamente, sino a una realidad valiosa superobjetiva, envolvente, que abre a quien la asume amplias posibilidades de autorrealización.⁵

El descubrimiento de los valores y de las raíces últimas del sentido de la vida implica respetar y hacer juego con el misterio en el que consiste la realidad. Los valores no flotan en un vacío metafísico, sino que son valores de la realidad. La realidad, al ser respectiva, hace que los valores sean relacionales, es decir, requieren al hombre como uno de los polos necesarios para su manifestación. La persona es relacional y dialógica; su vida tiene carácter narrativo, y en ese diálogo con lo real se alumbran los valores. La realidad no es cerrada y

⁵ Cfr. Ibíd, pág.105

opaca, sino que da-de-sí con la ayuda del juego creador humano.

La aceptación del bien, por tratarse de un valor, responde a las exigencias más íntimas del sujeto apelado por el mismo (los valores son relacionales, no relativos: el hombre no es la única causa de su existencia), y esta apelación adquiere entonces el carácter de **voz interior**. Por tanto, el bien realizado se convierte rigurosamente en **nuestro** bien personal, porque responde a lo que comprendemos que es nuestra plenitud como seres relativamente absolutos.

Este modo de captar el bien al ser uno captado por él (la experiencia ética, como la estética, la metafísica y la religiosa, es reversible) y ser situado con ello en vías de plena realización de las exigencias más íntimas produce un **sentimiento de plenitud y seguridad total**, pues no se trata de conocer una realidad distinta y ajena, sino de **ob-ligar** todo nuestro ser con una realidad que nos constituye en profundidad. Toda realización de valores implica una religación al poder de la realidad, porque en tal acontecimiento la persona toca de algún modo el fondo de lo real, el fundamento de la realidad.

En este caso, la actitud de la persona no es ni puramente autónoma ni meramente heterónoma, sino ambas cosas a la vez. La actividad y la receptividad, la

autonomía y la heteronomía apenas se dan en la actividad auténticamente personal, creativa, como opuestos dilemáticos, sino como un contraste que se potencia mutuamente y que debe ser precisado en cada caso.⁶

12.- En la descripción de la **experiencia metafísica** que hicimos en el capítulo tercero de la segunda parte, situábamos el inicio de la experiencia metafísica en el surgimiento de la **admiración** ante el poder de la realidad que instala al hombre en un **campo de posibilidades** y libre juego, y lo impulsa a realizar su ser personal mediante la cofundación de vínculos intelectuales, volitivos y sentimentales con las realidades del entorno.

Por la intelección sentiente el hombre está instalado en la realidad. De ahí que se le pueda denominar *animal metafísico* o *animal de realidades*. La aprehensión primordial de realidad operada por la inteligencia sentiente (Zubiri) se despliega posteriormente en logos y razón. Pero en este primer acto ya se encuentra el orto de una metafísica no desarraigada, ni meramente manipuladora de conceptos.

Para lograr esta propuesta, los autores citados en la tesis advierten que la apertura a la realidad debe

⁶ Cfr. *Ibíd*, pág.100

superar los esquemas del mero ver. La presentación visual de lo real no es la única ni la principal, pues todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea visual ni visualizable, es verdadera intelección. La realidad la aprehendemos de diferentes modos según nuestra sensibilidad (noticia, nuda realidad, fruición, realidad 'en hacia', etc.).

Esta ampliación de la experiencia más allá del mero ver nos permite alcanzar modos superiores de presencia de la realidad en cuanto tal, que son la base del quehacer metafísico. De este modo se superan tanto el objetivismo positivista como el irracionalismo vitalista.

13.- Esta instalación del hombre en la realidad, repetimos, es la base de la experiencia metafísica y por tanto del interrogar humano sobre lo real. Pero sólo mediante el conocimiento por vía de trato (juego creador con la realidad vista como ámbito), se puede tener una auténtica experiencia de lo envolvente, del misterio (Marcel), pues esta inmersión activo-receptiva es fuente de luz que me sitúa en el vacío-de-objetividad y en la situación correlativa de angustia (Heidegger) para alzarme así a la plenitud de mi ser auténtico, plenitud que se gana justamente en ese trauma de crecimiento que es el trascender.⁷

⁷ Cfr. Ibíd, pág.105

Por tanto, la realidad en cuanto tal o, al decir de Jaspers⁸, la trascendencia, sólo se me da cuando voy activamente hacia ella mediante el desarrollo de mi libertad, pero esta apertura incondicional a la trascendencia sólo es posible merced al poder que irradia la presencia misma de la verdad que me sale al encuentro -gracias a la distancia de perspectiva en que me sitúa el juego creador-.

Las propuestas de Heidegger y Jaspers no consiguen superar el inobjetivismo, por lo que deben ser superadas por una conceptualización positiva de lo inobjetivo: lo *superobjetivo*. La comprensión metafísica no se reduce al sentido o al mero mostrarse del ser al *Dasein*, o a las cifras de la trascendencia, sino a la realidad en cuanto tal, en su respectividad y en su remisión al fundamento.

14.- En la experiencia metafísica entramos de lleno en el ámbito del misterio. El ser, la realidad (aquí los utilizo como sinónimos, sin más matices), es un misterio envolvente y no un objeto arrojado en el camino. Por eso "la exigencia de ser coincide con la exigencia de trascendencia."⁹ Ir más allá del problema, de lo objetivo, nos abre al poder fundante de la realidad

⁸ Cfr. *Filosofía*, vol. 2. Revista de Occidente, Madrid, 1958, pág.199.

⁹ MARCEL, G.: *El misterio del ser*, o.c., pág.128.

(último, posibilitante e impelente), y crea una auténtica participación.

La experiencia metafísica es reversible, pues el propio sujeto se ve envuelto en su investigación, y en ese trato dialógico surge la luz del ser. Sólo superando el alejamiento desarraigado y el empastamiento fusionante (aplicando los triángulos hermenéuticos), logramos abrirnos al ámbito irrestricto de lo real y se recupera la memoria del ser superándose la muerte de la metafísica.

15.- Con la **experiencia religiosa** aparece la misma afinidad estructural, pero en un nivel de mayor radicalidad y ultimidad.

Todas las demás experiencias remiten de un modo u otro a la experiencia religiosa: La nostalgia de plenitud que produce la experiencia estética, el enigma del carácter absoluto de la obligación ética y el misterio de la articulación de las cosas reales en 'la' realidad.

Los elementos que hemos ido observando en las demás experiencias (superación del objetivismo, vuelta a lo originario, recurso a la imaginación simbólica, encuentro interpersonal, creatividad, carácter reversible de la experiencia, etc.), se dan de un modo pleno en la experiencia religiosa.

La intelección sentiente nos abre a la realidad, y la comprensión (unión de razón sentiente y aprehensión primordial de realidad) nos permite superar los límites del cosmos para llegar al mundo y a su fundamento absoluto. El hombre instalado en la realidad está impelido libremente por la necesidad de realizarse. Comienza, por tanto, la experiencia religiosa cuando la razón sentiente advierte el misterio del poder de lo real. Lo real como poder (la deidad) de mi realización personal como ser relativamente absoluto tiene carácter enigmático. Este misterio me apela, me lanza a la búsqueda de su fundamento. Sólo libremente, con voluntad de fundamentalidad, puedo responder a esa apelación. Esa respuesta da lugar a una experiencia reversible que supera los falsos dilemas (en mí-fuera de mí, etc.): entregarse a Dios en la fe es entregarse al fundamento trascendente de mi intimidad.

Se armonizan de un modo ejemplar en la experiencia religiosa la fe y la razón, el conocimiento y el compromiso existencial. La sola razón no permite el acceso personal a Dios, ya que se puede demostrar su existencia y no hacer la vida en función de Él. La fe, por versar sobre la realidad-fundamento de mi vida personal, se sitúa en el ámbito de lo razonable, es decir, de lo racional transfundido en todo el ser del

hombre. La fe es entrega a una persona en cuanto verdad personal real (manifiesta, fiel e irrefragablemente efectiva). La entrega es la donación personal del hombre en respuesta a la donación personal de Dios. El esquema **apelación-respuesta** y el **encuentro interpersonal** analizado por los filósofos dialógicos y personalistas hallan aquí pleno cumplimiento. Así, la fe y la razón se refuerzan de un modo reversible: el conocimiento permite la entrega, y la entrega acrecienta el conocimiento interpersonal.

El objetivismo impide percibir el carácter de símbolo religioso (de deidad) que tiene la realidad; y el inobjetivismo reduce lo real a mero símbolo o cifra de la trascendencia. Esto es insuficiente porque en el símbolo religioso hay una presencia de lo sagrado en formas objetivas de este mundo, humanas, y además es un campo de apertura del hombre a lo trascendente.

La objetualización de Dios da lugar al alejamiento vital de la divinidad (distancia de desarraigo), que es el origen del agnosticismo, el ateísmo y la indiferencia religiosa.

16.- En la religión se da una experiencia del poder de la deidad, intuita en profundidad y en búsqueda, que

nos lleva al encuentro con Dios como su fundamento absoluto, y como realidad personal que libera al hombre de su pequeñez y le ofrece su presencia en un encuentro transformante. Aquí resplandece la máxima creatividad humana junto con la máxima dependencia.

El encuentro es posible al superar la mera voluntad de dominio o de fusión. Por esto la relación del hombre con Dios no consiste en la mera satisfacción de necesidades, o en la solución a un problema antropológico, sino una relación interpersonal. Dios es fundamento (y no objeto) de la plenitud humana (no de su indigencia) en forma de tensión dinámica (y no de yuxtaposición).

Como culminación de este proceso, está la calificación del hombre como experiencia de Dios; una experiencia personal y, por tanto, individual, social e histórica.

* * *

Después de los análisis realizados de estas cuatro modalidades de experiencia humana, basándonos en los estudios de diversos autores contemporáneos, podemos

concluir que en todos ellos queda patente que tanto en la experiencia estética como en la ética, la metafísica y religiosa buscamos algo en virtud del poder que nos otorga la realidad buscada. Esta realidad en la que estamos instalados nos pone en busca de algo que nos apela porque nos está presente (gracias a la distancia de perspectiva), aunque en un primer momento esta presencia tan potente como imprecisa pide ser perfeccionada, explicitada, comprendida y no sólo inteligida, y hace posible, a su vez, tal perfeccionamiento: es una experiencia reversible.

Una composición musical, por ejemplo, se deja intuir a través de la espesura de las notas de la partitura en un primer acto de intelección sentiente. Esta presencia inicial es sin duda más pobre, desde el punto de vista comprensivo, que la obtenida por el intérprete cuando concluye el proceso de aprendizaje e interpreta la obra a perfección. Pero sin ella no sería posible todo este proceso de creación artística, que en definitiva es un despliegue de esa riqueza inicial implícita. Lo mismo ocurre al captar un valor, la realidad o el fundamento del poder de lo real.

Con una afinidad estructural, algo análogo sucede en la experiencia ética, metafísica y religiosa. El hombre instalado en lo real puede adivinar la riqueza y el poder

de lo real que fundamenta su ser y el de su ámbito de realidad, e intuir el poder fecundante del comportamiento humano que poseen los grandes valores. Esta intuición embrionaria, gracias a la presencia direccional de la realidad, impulsa todo un proceso de búsqueda intelectual, volitiva y sentimental¹⁰. Apoyado en el poder de lo real, el hombre asume y acepta las virtualidades que los valores le aportan. Al hacerlo, adquiere un conocimiento (comprensión) -y no una mera intelección- de lo que implican los valores y la realidad. Este mayor conocimiento, al provenir de una experiencia reversible, transfigura la sensibilidad para oír la apelación de los valores y el clamor de lo real camino del absoluto, y darles la adecuada respuesta. Con este juego creador de apelaciones y respuestas, el hombre entra en relación de presencia -de modos diversos- con los valores, con la realidad, y con su fundamento

¹⁰ Como indicamos en el capítulo segundo de la Parte II, la intelección, la volición y el sentimiento, en la perspectiva zubiriana, se recubren entre sí. Lo específico de la intelección sentiente es la actualización de lo real. Lo propio de la volición tendente es la elección o apropiación de posibilidades de lo real, y lo propio del sentimiento afectante la fruición o atemperamiento a lo real. Este recubrimiento hace que la intelección y la volición encierren fruición: es el atemperamiento, gustoso o no, en el que la persona queda ante lo real actualizado o apropiado, y ante la figura de realidad que ha asumido libremente. También se actualiza la realidad en el sentimiento y en la volición como modulaciones distintas de la actualidad intelectual. Hay un esbozo de volición en la aprehensión primordial de realidad y en el sentimiento. Es éste un modo posible de manifestar la afinidad entre las diversas experiencias: La dimensión estética de la verdad y del bien, el aspecto cognoscitivo de la ética y del arte, y la condición libre y responsable de la actividad intelectual y estética.

absolutamente absoluto (Dios) y se eleva a lo mejor¹¹ de su realidad personal.

¹¹ El significado etimológico de la palabra virtud en griego (*areté*) alude a lo mejor (*aristos*), lo noble, lo más alto. También hablamos del virtuosismo de un intérprete o de un artista, y de la fuerza expresiva de una obra bella. Por otra parte, la etimología latina de virtud alude a la fuerza o al poder; el poder de lo real nos fundamenta y nos permite realizarnos. Como base o fundamento de ese poder en todas sus manifestaciones (estética, ética, metafísica y religiosa), se encuentra una realidad absolutamente absoluta y personal: Dios.

BIBLIOGRAFÍA

I. BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE LA EXPERIENCIA

- BUBER, M.:** *¿Qué es el hombre?* F.C.E., México 1964.
- CHOZA, J.:** *Manual de antropología filosófica.* Rialp, Madrid, 1988.
- GADAMER, H. G.:** *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica.* Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- En conversación con Hans-Georg Gadamer.* Carsten Dutt (editor). Trad. de Teresa Rocha Barco. Tecnos, Madrid 1998.
- GALLAGHER, K.T.:** *La filosofía de Gabriel Marcel.* Ed. Razón y fe, Madrid, 1968.
- GEVAERT, J.:** *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica.* Ed. Sígueme, Salamanca, 1983.
- GILSON, E.:** *La unidad de la experiencia filosófica.* Ed. Rialp, Madrid, 1960.
- GRACIA, D.:** *Voluntad de verdad.* Ed. Labor, Barcelona, 1986.
- LAÍN ENTRALGO, P.:** *Teoría y realidad del otro.* Alianza editorial, Madrid 1983.
- LÉVINAS, E.:** *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Sígueme, Salamanca 1977.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.:** *Metodología de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo.* Editora Nacional, Madrid, 1963.

-*El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1972.

-*El triángulo hermenéutico. Introducción a una filosofía de los ámbitos*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, 1975.

-*Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*. Ed. Gredos, Madrid, 1977.

-*El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*. Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1993.

MACEIRAS, M. y TREBOLLE, J.: *La hermenéutica contemporánea*. Ed. Cincel, Madrid 1990.

MARÍAS, J.: *Breve tratado de la ilusión*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

-*Razón de la filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.

MARINA, J. A.: *Teoría de la inteligencia creadora*. Anagrama, Barcelona, 1993.

ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*. Espasa-Calpe, Madrid, ¹⁹1972.

-*El hombre y la gente*, 2 vols. Revista de Occidente, Madrid, 1972.

POLO, L.: *Curso de Teoría del conocimiento*. Eunsa, Pamplona, 1984.

-*Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid, 1993.

ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

-*Inteligencia y logos*. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

-*Inteligencia y razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

-Cinco lecciones de filosofía. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

II. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

BURGEOIS, B.: *Lo bello y el bien en Kant* (Conferencia), en "Naturaleza y cultura. La finalidad (Segundo centenario de la Crítica del juicio)", XXVIII Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990.

CEREZO GALÁN, P.: *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1963.

DUFRENNE, M.: *Fenomenología de la experiencia estética*. Volumen I: El objeto estético. Fernando Torres - Editor, S.A., Valencia 1982.

-Volumen II: La percepción estética. Fernando Torres -Editor, S.A., Valencia 1983.

ESTRADA, D.: *Estética*. Herder, Barcelona 1988.

GILSON, E.: *Pintura y realidad*. Aguilar, Madrid, 1971.

GRIMALDI, N.: *¿Qué simboliza la creación estética?*, en "Anuario filosófico", EUNSA. Pamplona, 1984, Número 1, págs.27-44.

HEIDEGGER, M.: *El origen de la obra de arte. Hölderlin y la esencia de la poesía*. Traducción de S. Ramos. FCE, México, 1958.

INNERARITY, D.: *La irrealidad literaria*. EUNSA, Pamplona, 1995.

KANDINSKY, V.: *De lo espiritual en el arte*. Labor/Punto Omega, Barcelona, 1988.

LABRADA, M^a.A.: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*. EUNSA, Pamplona, 1990.

-Estética. EUNSA, Pamplona 1998.

-La racionalidad en la creación artística, en "Anuario filosófico", EUNSA. Pamplona, 1984, Número 1, págs. 45-64.

-Estética y filosofía del arte: hacia una delimitación conceptual, en "Anuario filosófico", EUNSA. Pamplona, 1984, Número 2, págs. 67-80.

-La imagen del hombre en la teoría kantiana del genio, en "Anuario filosófico", EUNSA. Pamplona, 1988, págs. 145-154.

LEYRA, A. M^a.: *El ser humano y la creatividad: del arte a la filosofía*, en VV.AA.: *Tiempo de estética*. Editorial Fundamentos, Madrid 1999, págs. 15-40.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*. Ediciones Cátedra, S.A., Madrid, 1977.

-Para comprender la experiencia estética y su poder formativo. Ed. Verbo Divino, Navarra, 1991.

-Hacia una renovación de la hermenéutica desde la experiencia estética, en VV.AA.: "Pensamiento crítico, ética y Absoluto", ed. Eset. Vitoria, 1990, págs. 303-324.

-La transfiguración poética. Un análisis a la luz de los poemas de Fray Luis de León y San Juan de la Cruz, en "Letras de Deusto", vol. 21, nº 50. Mayo-Agosto, 1991, págs. 273-295.

MARINA, J.A.: *Elogio y refutación del ingenio*. Anagrama, Barcelona 1992.

MARITAIN, J.: *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1970.

ODERO, J.M.: *Filosofía y literatura de ficción*, en "Anuario Filosófico", vol. XXXI/2, EUNSA, Pamplona 1998. págs. 487-517.

ORTEGA Y GASSET, J.: *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Alianza editorial, Madrid, 1996.

PIEPER, J.: *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico Fedro*. Rialp, Madrid 1965.

PLAZAOLA, J.: *Introducción a la estética.* Historia, teoría, textos. Universidad de Deusto, Bilbao 1991.

PÖLTNER, G.: *El concepto de conformidad a fines en la crítica del juicio estético (conferencia),* en "Naturaleza y cultura. La finalidad (Segundo centenario de la Crítica del juicio)", XXVIII Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990.

RUIZ RETEGUI, A.: *Pulchrum.* Rialp, Madrid 1998.

SALINAS, P.: *La realidad y el poeta.* Ariel, Barcelona, 1976.

STEINER, G.: *Presencias reales.* Ed. Destino, Barcelona, ²1992.

TATARKIEWICZ, W.: *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética.* Tecnos, Madrid, 1987.

URBINA, P.A.: *Filocalia.* Rialp, Madrid, 1988.

VARGAS LLOSA, M.: *Cartas a un joven novelista.* Ariel/Planeta, Barcelona, 1997.

VV.AA.: *Ética y estética en Xavier Zubiri.* Editorial Trotta. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.

ZUBIRI, X.: *Sobre el sentimiento y la volición.* Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 1992.

III. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA EXPERIENCIA ÉTICA

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco.* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

FRANKL, V.E.: *El hombre en busca de sentido.* Herder, Barcelona, ¹⁸1996.

-*El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia.* Herder, Barcelona, 1987.

GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica trascendental.* Revista de Occidente, Madrid 1970.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El amor humano. Su sentido y su alcance.* Edibesa, Madrid, 1992.

-*Cómo formarse en ética a través de la literatura.* Ed. Rialp, Madrid, 1994.

MACINTYRE, A.: *Tras la virtud.* Crítica, Barcelona, 1987.

MARÍAS, J.: *La felicidad humana.* Alianza Editorial, Madrid 1987.

-*Tratado de lo mejor.* Alianza Editorial, Madrid, 1995.

MARINA, J.A.: *Ética para náufragos.* Anagrama, Barcelona, 1995.

-*El misterio de la voluntad perdida.* Anagrama, Barcelona, 1997.

PIEPER, J.: *Las virtudes fundamentales.* Rialp, Madrid, 1997.

POLO, L.: *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos.* Unión Editorial, Madrid 1996.

SPAEMANN, R.: *Ética: cuestiones fundamentales.* EUNSA, Pamplona, 1988.

-*Felicidad y benevolencia.* Rialp, Madrid 1991.

VV.AA.: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri.* Editorial Trotta. Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1995.

WOJTYLA, K.: *Max Scheler y la ética cristiana.* BAC, Madrid 1982.

-*Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética.* Palabra, Madrid 1997.

ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre.* Alianza Editorial, Madrid 1986.

IV. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA EXPERIENCIA METAFÍSICA

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Ed. trilingüe de V. García Yebra, Gredos. Madrid, 1970.

CARDONA, C.: *Olvido y memoria del ser*. EUNSA, Pamplona, 1997.

CASTILLA, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Rialp, Madrid 1996.

CRUZ, J.: *Filosofía de la estructura*. EUNSA, Pamplona, 1974.

GILSON, E.: *El ser y los filósofos*. EUNSA, Pamplona 1985.

HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*. Trad. de Angela Ackermann. Ed. Gedisa, Barcelona, 1995.

LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. EUNSA, Pamplona, 1984.

MARCEL, G.: *El misterio del ser*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1953.

-*Ser y tener*. Caparrós Editores. Colección Esprit, Madrid 1996.

POLO, L.: *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*. EUNSA, Pamplona, 1999.

RODRÍGUEZ, R.: *Historia del ser y filosofía de la subjetividad*, en VV.AA.: *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid 1993, págs. 191-205.

TOMÁS DE AQUINO: *Suma de teología. Volumen I*. BAC. Madrid, 1994.

VILLANUEVA, J.: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*. EUNSA, Pamplona, 1995.

WAHL, J.: *La experiencia metafísica.* Ed. Marfil, Alcoy, 1966.

ZAMBRANO, M.: *Filosofía y poesía.* Ediciones de la Universidad de Alcalá de Henares. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993.

ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia.* Alianza Editorial, Madrid, 1985.

-*Estructura dinámica de la realidad.* Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989.

-*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.* Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1994.

V. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

AGUSTÍN: *Confesiones.* Trad. de Pedro Antonio Urbina. Ed. Palabra, Madrid, 1980.

FERRAZ FAYOS, A.: *Zubiri: el realismo radical.* Ed. Cincel, Madrid 1988.

GARCÍA MORENTE, M.: *El "Hecho extraordinario" y otros escritos.* Rialp, Madrid 1996.

GELABERT, M.: *Valoración cristiana de la experiencia.* Ed. Sígueme, Salamanca, 1990.

GOMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión.* Revista de Occidente, Madrid 1973.

GONZÁLEZ, A.: *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri.* Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1993.

GUARDINI, R.: *Los sentidos y el conocimiento religioso.* Ediciones Cristiandad, Madrid 1965.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cuatro filósofos en busca de Dios.* Rialp, Madrid, 1990.

MARTÍN VELASCO, J.: *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión.* Ed. Cristiandad, Madrid 1976.

ODERO, J.M.: *La fe en Kant.* EUNSA, Pamplona 1992.

PIEPER, J.: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea.* Rialp, Madrid 1980.

PIKAZA, X.: *Experiencia religiosa y cristianismo.* Ed. Sígueme, Salamanca, 1981.

-*El fenómeno religioso.* Editorial Trotta, Madrid 1999.

POLO, L.: *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo.* Rialp, Madrid 1991.

SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri.* Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

SAHAGÚN, J. de: *Fenomenología y filosofía de la religión.* BAC, Madrid 1999.

ZUBIRI, X.: *Transcendencia y física,* en "Gran Enciclopedia del Mundo", Durván, Bilbao 1964, págs. 419-424.

-*El hombre y Dios.* Alianza Editorial, Madrid, ²1985.

-*Naturaleza, Historia, Dios.* Alianza Editorial, Madrid, 1987.

-*El problema filosófico de la historia de las religiones.* Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1993.

VI. BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

AGÍS VILLAVERDE, M.: *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur.* Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

AGUILAR, J.M.: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas.* EUNSA, Pamplona, 1992.

ARGULLOL, R. y TRÍAS, E.: *El cansancio de Occidente.* Ed. Destino, Barcelona 1992.

ARISTÓTELES: *Poética.* Trad. de V. García Yebra. Gredos, Madrid 1992.

AYER, A.J.: *El positivismo lógico.* FCE, México 1978.

-*Lenguaje, verdad y lógica.* Ed. Martínez Roca, S.A., Barcelona 1971.

BALTHASAR, H.U. von: *Gloria. Una estética teológica.* Volumen 1. La percepción de la forma. Ediciones Encuentro, Madrid 1985.

-Volumen 5. Metafísica. Edad Moderna. Ediciones Encuentro, Madrid 1988.

BÉCQUER, G.A.: *Antología.* Editores Salvat y Alianza Editorial, Madrid 1970.

BLANCO, P.: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson.* EUNSA, Pamplona, 1998.

BOBBIO, N.: *Elogio de la templanza y otros escritos morales.* Temas de hoy, Madrid 1997.

BOCHENSKI, I.M.: *Los métodos actuales del pensamiento.* Rialp, Madrid ¹⁵1985.

CAÑAS, J.L.: *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor.* Ed. Palabra, Madrid 1998.

CASCIARO, J.M. y MONFORTE, J.M.: *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia.* EUNSA, Pamplona, 1992.

COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. 3 vols. Herder, Barcelona 1986.

DELCLAUX, F.: *El silencio creador* (antología de textos). Rialp, Madrid, 1988.

ECO, U. y CARD. MARTINI: *¿En qué creen los que no creen?* Temas de hoy, Madrid 1997.

FABRO, C.: *Percepción y pensamiento*. EUNSA, Pamplona 1978.

FERRATER MORA, J.: *La filosofía actual*. Alianza Editorial, Madrid ²1970.

-*Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, ⁵1971.

GÓMEZ PÉREZ, R.: *Los nuevos dioses*. Rialp, Madrid 1986.

GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G.: *E. Lévinas: Humanismo y ética*. Editorial Cincel, Madrid 1987.

GRACIA, D.: *-Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. Discurso para la recepción en la Real Academia Nacional de Medicina. Madrid 1990.

GUERRA, M.: *El enigma del hombre*. EUNSA, Pamplona 1978.

-*Historia de las religiones*. EUNSA, Pamplona 1985. 3 volúmenes: I. Constantes religiosas; II. Los grandes interrogantes y III. Antología de textos religiosos.

HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*. F.C.E., México, 1978.

-*Estética*. Península, Barcelona 1989.

HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Traducción de R. Gutiérrez. Ed. Taurus, Madrid, 1970.

HÖLDERLIN, F.: *Hiperión*. Trad. de J. Munárriz. Ediciones Hiperión. Madrid ¹²1990.

HUME, D.: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Alianza, Madrid, 1980.

HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente, Madrid, 1967.

JASPERS, K.: *Filosofía*(2 vols.). Revista de Occidente, Madrid, 1958.

-*La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. FCE, México, 1978.

KANT, I.: *Crítica del juicio*. Espasa Calpe, Madrid, 1977.

-*Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1978.

KIRK, G.S. y RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid 1981.

LAKOFF, G. y JOHNSON, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*. Ediciones Cátedra. Colección Teorema. Madrid, ³1995.

LENZ, J.: *El moderno existencialismo alemán y francés*. Editorial Gredos, Madrid 1955.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Romano Guardini, maestro de vida*. Palabra, Madrid 1998.

MACEIRAS, M.: *Entrevista a Paul Ricoeur*. ABC, Madrid 25-11-96, pág.55.

MARÍAS, J.: *Historia de la filosofía*. Prólogo de Xavier Zubiri y epílogo de José Ortega y Gasset. Revista de Occidente, Madrid ²⁷1975.

-*La educación sentimental*. Alianza Editorial, Madrid 1992.

-*Persona*. Alianza Editorial, Madrid 1996.

MILLÁN-PUELLES, A.: *Léxico filosófico*. Rialp, Madrid 1984.

-*Teoría del objeto puro*. Rialp, Madrid 1990.

MOELLER, CH.: *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Tomo IV (G. Marcel, págs. 181-341), Ed. Gredos, Madrid, 1964.

MONDOLFO, R.: *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. Tomo II: Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*. Editorial Losada, Buenos Aires ⁶1969.

MURILLO, J.I.: *El valor revelador de la muerte.* Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999.

NIETZSCHE, F.: *El crepúsculo de los ídolos.* Alianza Editorial, Madrid 1990.

-*El Gay saber.* Espasa Calpe, Madrid 1980.

PASQUA, H.: *Entrevista con Paul Ricoeur.* Revista Atlántida, nº 12, Madrid Octubre-Diciembre 1992, págs. 466-471.

PINTADO, O.: *La verdad como comunicabilidad en Karl Jaspers.* Tesis de Licenciatura, Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

PLATÓN: *Diálogos.* Ed. Gredos, Madrid, 1982.

POPPER, K.: *Búsqueda sin término.* Tecnos, Madrid 1977.

POUNDSTONE, W.: *El dilema del prisionero. John von Neumann, la teoría de juegos y la bomba.* Alianza Editorial, Madrid 1995.

RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad. La simbólica del mal.* Taurus, Madrid 1969.

SACKS, O.: *Un antropólogo en Marte.* Anagrama, Barcelona, 1997.

SAINT-EXUPÉRY, A. de.: *El principito.* Editores Mexicanos Unidos. México 1979.

SHAKESPEARE, W.: *Hamlet. Macbeth.* Trad. de J.M. Valverde. Planeta, Barcelona, 1992.

VICENTE ARREGUI J. y CHOZA J.: *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad.* Ed. Rialp, Madrid 1991.

VILLAPALOS, G. y LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El libro de los valores.* Planeta, Barcelona, 1997.

VV.AA.: *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos.* A. Vega, J.A. Rodríguez Tous y R. Bouso (Editores). Er, Revista de Filosofía, Barcelona 1998.

VV.AA.: *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas.* Editorial Complutense, Madrid 1994.

VV.AA.: *Heidegger o el final de la filosofía*. Juan Manuel Navarro Cordon y Ramón Rodríguez (Compiladores). Editorial Complutense, Madrid 1993.

VV.AA.: *Tiempo de estética*. Ana María Leyra (editora). Editorial Fundamentos, Madrid 1999.

WILDE, O.: *El retrato de Dorian Gray*. Salvat, Madrid 1970.